

# دروس خارج فقه

سال ۹۶

## آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

# آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی ۹۶

نویسنده:

آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

# آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی۹۶

## مشخصات کتاب

سرشناسه:شهیدی پور زنجانی، محمدتقی

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله شیخ محمد تقی شهیدی پور زنجانی۹۶ /محمد تقی شهیدی پور زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

## ۹۶/۰۶/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : وقت /اوقات /کتاب الصلاه

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در اوقات نماز ها بود که ابتدا اوقات فرائض یومیه بحث شد و بعد استاد وارد بحث اوقات نوافل شدند و مسائل عروه مربوط به وقت نافله ظهر و عصر و وقت نافله مغرب و عشاء و وقت نافله صبح را بررسی کردند. در ادامه استاد وارد بحث وقت نافله شب شدند و حدود چهار جلسه در رابطه با ابتدای وقت نماز شب و أدله مشروعیت نماز شب از ابتدای شب بحث کردند.

[تذکّر مقرّر؛ سعی بر آوردن روایت به صورت کامل است و مقداری که استاد در کلاس درس می خوانند زیرا آن خط کشیده می شود و اگر روایتی بدون خط بود یعنی استاد تمام روایت را خوانده اند.]

قبل از این که بحث أحکام اوقات را شروع کنیم، چند فرع نسبتاً مهم باقیمانده از اوقات نوافل را، بحث می کنیم؛

اوقات رواتب

وقت نافله شب

فرع أول (وقت فضیلت نماز شب)

نظر صاحب عروه

راجع به وقت فضیلت نماز شب، صاحب عروه در مسأله ۸ فرموده است:

مسأله وقت نافله اللیل ما بین نصفه و الفجر الثانی و الأفضل إتیانها فی وقت السحر و هو الثلث الأخیر من اللیل و أفضله القریب من الفجر

به نظر ایشان از نیمه شب وقت مشروعیّت نماز شب شروع می شود. و از قسمت سوم شب و یک سوم آخر شب، مرتبه فضیلت نماز شب شروع می شود و أفضل از این وقت، این است که نماز شب قریب به طلوع فجر خوانده شود.

أدله

استدلال ایشان به مثل صحیحه مرازم است؛

ص: ۱

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هَارُونَ عَنْ مُرَازِمٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ مَتَى أُصَلِّی صَلَاةَ اللَّيْلِ- فَقَالَ صَلِّهَا آخِرَ اللَّيْلِ- قَالَ فَقُلْتُ فَإِنِّی لَا أَسْتَنْبِهُ- فَقَالَ تَسْتَنْبِهُ مَرَّةً فَتُصَلِّيهَا وَ تَنَامُ فَتَقْضِيهَا- فَإِذَا اهْتَمَمْتَ بِقَضَائِهَا بِالنَّهَارِ اسْتَنْبَهْتَ.(۱)

و نیز در موثقه زراره آمده است؛

وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ فِی الصَّلَاةِ- فَقَالَ ثَمَانُ رَكَعَاتِ الزَّوَالِ وَ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الظُّهْرِ- وَ رَكْعَتَانِ قَبْلَ الْعَصْرِ وَ رَكْعَتَانِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ- وَ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ- مِنْهَا الْوَتْرُ وَ رَكْعَتَا الْفَجْرِ- قُلْتُ فَهَذَا جَمِيعُ مَا جَرَتْ بِهِ السُّنَّةُ قَالَ نَعَمْ فَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ أَ فَرَأَيْتَ إِنْ قَوِيَ فَزَادَ- قَالَ فَجَلَسَ وَ كَانَ مُتَّكِئاً فَقَالَ إِنْ قَوِيتَ فَصَلِّهَا- كَمَا كَانَتْ تُصَلَّى وَ كَمَا لَيْسَتْ فِی سَاعَةٍ مِنَ النَّهَارِ- فَلَيْسَتْ فِی سَاعَةٍ مِنَ اللَّيْلِ- إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ وَ مِنْ آناءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ(۲)

در صحیحه اسماعیل بن سعد أشعری چنین آمده است؛ وَ عَنْهُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنْ سَاعَاتِ الْوَتْرِ- قَالَ أَحَبُّهَا إِلَيَّ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ- وَ سَأَلْتُهُ عَنْ أَفْضَلِ سَاعَاتِ اللَّيْلِ قَالَ الثُّلُثُ الْبَاقِی الْحَدِيثَ.(۳)

و در روایتی دیگر فرموده است: ثلاث عشر رکعه فی السحر؛ (نافله فجر را داخل در نماز شب کرده اند لذا سیزده رکعت شده است.)

ص: ۲

۱- (۱) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۶، أبواب مواقيت، باب۴۵، ح۶، ط آل البيت.

۲- (۲) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۴، ص۶۰، أبواب اعداد فرائض، باب۱۴، ح۳، ط آل البيت.

۳- (۳) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۷۲، أبواب مواقيت، باب۵۴، ح۴، ط آل البيت.

صاحب عروه سحر را ثلث آخر شب دانسته است و این وقت فضیلت نماز شب است و صحیحه مرازم می گوید أفضل این است که در آخر شب، نماز شب بخواند.

مناقشه

اشکالی که به صاحب عروه می شود این است که؛

این مطلب، خلاف صحیحه حلبی است که نقل می کند؛ پیامبر صلی الله علیه و آله وقتی نیمه شب می شد بلند می شد و وضو می گرفت و چهار رکعت نماز شب را می خواند [و حتّی در برخی نقل ها دارد که وقتی یک سوم شب می گذشت (یعنی در ابتدای دو سوم شب) چهار رکعت أول را می خواند] و بعد کمی استراحت می کردند و دوباره بلند می شدند و چهار رکعت دوم را می خواندند.

صحیحه حلبی؛ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص کَانَ إِذَا صَلَّی الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- أَمَرَ بِوَضُوئِهِ وَ سِوَاکِهِ- فَوُضِعَ عِنْدَ رَأْسِهِ مُخَمَّراً فَیَرْقُدُ مَا شَاءَ اللَّهُ- ثُمَّ یَقُومُ فَیَسْتَاکُ وَ یَتَوَضَّأُ وَ یُصَلِّی أَرْبَعَ رَکَعَاتٍ- ثُمَّ یَرْقُدُ ثُمَّ یَقُومُ فَیَسْتَاکُ- وَ یَتَوَضَّأُ وَ یُصَلِّی أَرْبَعَ رَکَعَاتٍ- ثُمَّ یَرْقُدُ حَتَّی إِذَا کَانَ فِی وَجْهِ الصُّبْحِ- قَامَ فَأَوْتَرَ ثُمَّ صَلَّی الرَّکْعَتَیْنِ- ثُمَّ قَالَ لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ- قُلْتُ مَتَی کَانَ یَقُومُ قَالَ بَعْدَ ثُلُثِ اللَّیْلِ.(1) (وَضوء: یعنی آب وضو)

یعنی حضرت نزدیکی طلوع فجر نماز شفع و وتر را می خواندند و بعد نافله فجر را می خواندند.

ص: ۳

---

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۷۰، أبواب مواقیت، باب۵۳، ح۲، ط آل البیت.

اگر امام علیه السلام نمی فرمود: «و لکم فی رسول الله أسوه حسنه» ممکن بود گفته شود این شیوه از مختصّات پیامبر است ولی با این جمله عمومیّت برای همه فهمیده می شود و با این فتوای صاحب عروه که «أفضل این است که نماز شب در آخر شب اتیان شود» تناسب ندارد زیرا این روایت می گوید شما راه پیامبر را دنبال کنید.

جواب از مناقشه

جواب اشکال، این است که؛

مقتضای جمع عرفی این است که بین تفریق نماز شب و أدای نماز شب با هم فرق گذاشته شود؛ اگر شخصی همه نماز شب را با هم می خواند و بین رکعات آن جمع می کند أفضل این است که آخر شب بخواند ولی اگر متفرّقاً می خواند کاری که پیامبر می کرد أفضل است. و در صحیحه حلبی می گوید پیامبر تفریق می کرد و نماز شفع و وتر به آخر شب می افتاد.

مؤیّد این جمع، موثّقه ابن بکیر است؛ وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع مَا كَانَ يُحْمَدُ الرَّجُلُ أَنْ يَقُومَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ- فَيُصَلِّيَ صَلَاتَهُ ضَرْبَةً وَاحِدَةً ثُمَّ يَنَامَ وَ يَذْهَبَ.(۱)

ستوده نیست که آخر شب بیاید و نماز شب در آخر شب یکجا و ضربه واحده خوانده شود. یعنی أفضل تفریق است و تفریق همان کاری است که پیامبر می کرد.

وجه عدم دلالت هم این است که شاید «ما کان یجهد الرجل» باشد که در برخی نقل ها آمده است؛ یعنی کار سختی نیست که این کار را انجام دهد و نمی گوییم این کار را انجام دهید. ولی عدم دلالت این روایت مهم نیست و ما مقتضای جمع بین صحیحه حلبی و روایات دیگر را این مطلب می دانیم و این موثقه را به عنوان مؤیّد ذکر کردیم.



---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۷۱، أبواب مواقیت، باب۵۳، ح۵، ط آل البیت.

فرع دوم (طلوع فجر أثناء نماز شب)

دو مطلب از صاحب عروه

صاحب عروه فرموده است(این فرمایش ظاهرِ مشهور نیز هست)؛

مطلب أول: اگر کسی چهار رکعت از نماز شب را بخواند و اذان صبح شود، بقیّه نماز شب را مخفّفاً بخواند.

مطلب دوم: و اگر نماز شب را یا چهار رکعت قبل از اذان صبح خوانده نشد، نماز شب قضا می شود.

هر دو مطلب اشکال دارد؛

مناقشه در مطلب أول

مناقشه أول: ضعف سند أدله

أمّا مستند مطلب أول روایت ضعیفه ای است که هم در فقه الرضا آمده است و هم روایت أبی جعفر الأحول است که هر دو ضعیف اند؛

روایت فقه الرضا؛ ...فإن قمت من اللیل و لم یکن علیک وقت بقدر ما تصلی صلاه اللیل علی ما ترید فصلها و أدرجها إدراجا و إن خشیت مطلع الفجر فصل رکعتین و أوتر فی الثالثه فإن طلع الفجر فصل رکعتی الفجر و قد مضی الوتر بما فیه و إن کنت صلیت الوتر و رکعتی الفجر و لم یکن طلع الفجر فأضف إلیها ست رکعات و أعد رکعتی الفجر و قد مضی الوتر بما فیه و إن کنت صلیت من صلاه اللیل أربع رکعات قبل طلوع الفجر فأتم الصلاه طلع الفجر أم لم یطلع و إن کان علیک قضاء صلاه اللیل فقمت و علیک من الوقت بقدر ما تصلی الفائته من صلاه اللیل و صلاه لیلتک فابدأ بالفائته...(۱)

روایت أبی جعفر الأحول: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنْ أَبِی الْفَضْلِ النَّحْوِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ الْأَحْوَلِ مُحَمَّدِ بْنِ النُّعْمَانِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا کُنْتَ أَنْتَ صَلَّیْتَ أَرْبَعَ رَکَعَاتٍ مِنْ صَلَاهِ اللَّیْلِ- قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ فَأَتِمَّ الصَّلَاهَ طَلَعَ أَمْ لَمْ یَطْلُعْ.(۲)



---

۱- (۶) الفقه - فقه الرضا، ص: ۱۳۹ .

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص ۲۶۰، أبواب مواقیت، باب۴۷، ح۱، ط آل البیت.

فقه الرضا معلوم نیست کتاب حدیث باشد بلکه کتابی است که در فقه تألیف شده است و برخی مثل آقای سیستانی معتقد اند که این کتاب، همان کتاب شلمغانی است و برخی معتقد اند که کتاب پدر صدوق است.

و در سند روایت أبی جعفر الأحول نیز «أبوالفضل النحوی» است که توثیق ندارد.

اگر سند خوب باشد یا از باب تسامح در أدله سنن تصحیح شود، دلالت آن مشکل ندارد؛

زیرا این شبهه که: «أتمّ الصلاه ظهور ندارد در این که أداء است و محتمل است که قضایی باشد که نهی ندارد بر خلاف آن که نماز شب بعد از دخول وقت صبح خوانده شود که نهی دارد و مصداق لاتطوّع لمن علیه الفریضه است.»

خلاف ظاهر است: و ظاهر این است؛ «فأتمّ الصلاه کما بدأتَ» یعنی به همان نحوی که نماز می خواندی و شروع کردی، که أداء بود، تمام کن.

علاوه بر این که، این شبهه ثمره عملی هم ندارد زیرا؛ قضا و أداء عنوان قصدی نیستند و بالآخره أمر به اتمام وجود دارد هر چند استظهار ما این است که أمر، أدایی است.

مشکل تنها در سند روایت است و عمل مشهور جبر سند نمی کند خصوصاً این که در مستحبّات است و شاید عمل مشهور از باب تسامح در أدله سنن باشد.

مناقشه دوم: عدم دلیل بر مخفّفتاً خواندن

اشکال دوم به صاحب عروه این است که؛

ظاهر عبارت ایشان این است که مشروعیّت به این است که مخفّفتاً بخواند؛ به این که سوره را نخواند یا قنوت را مختصر بخواند یا أصلاً نگیرد، و این مطلب صحیح نیست زیرا در روایت نیامده است و این مطلب دلیل ندارد.

مناقشه سوم: وجود معارض

بر فرض سند روایت أبی جعفر الأحول تمام باشد کما این که مشهور تمام دانسته اند؛ مرحوم خویی فرموده است باز اشکال دیگری وجود دارد و آن وجود معارض است؛

روایت یعقوب بزّاز: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ يَعْقُوبَ الْبَزَّازِ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَقُومُ قَبْلَ الْفَجْرِ بِقَلِيلٍ- فَأُصَلِّي أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ- ثُمَّ أَتَخَوَّفُ أَنْ يَنْفَجِرَ الْفَجْرُ- أَبْدَأُ بِالْوَتْرِ أَوْ أُتِمُّ الرَّكَعَاتِ- فَقَالَ لَا بَلْ أَوْتِرْ وَ أَخِّرِ الرَّكَعَاتِ- حَتَّى تَقْضِيَهَا فِي صَدْرِ النَّهَارِ.(۱)

راوی می گوید چهار رکعت نماز شب خوانده ام و می ترسم اذان صبح شود آیا نماز شب را ادامه دهم یا نماز شفع و وتر را قبل از اذان صبح بخوانم؟ حضرت می فرماید ادامه ندهید و نماز شفع و وتر را بخوان و بقیه را در صدر نهار بخوان.

و این روایت با روایت أبی جعفر الأحول که می گفت؛ «فَأَتِمَّ الصَّلَاةَ طَلَعَ أَمْ لَمْ يَطْلُعْ» معارض است.

البته آقای خویی فرموده اند که سند این روایت هم ضعیف است زیرا در سند آن محمد بن سنان است ولی اگر اشکال سندی بخواهیم بگیریم سند روایت أبی جعفر الأحول هم اشکال دارد و اگر بحث تسامح در أدله سنن است و اشکال سندی نمی گیریم دو روایت با هم معارض اند.

جواب از مناقشه سوم

این اشکال آقای خویی ناتمام است زیرا؛

مورد این روایت فرق می کند و روایت یعقوب بزّاز نمی گوید که چهار رکعت نماز شب خواندم بعد صبح طلوع کرد بلکه می گوید خوف دارم اذان صبح شود یعنی هنوز اذان صبح نشده است و می ترسم اگر چهار رکعت دیگر را بخوانم و بعد بخواهم نماز شفع و وتر را بخوانم، نماز شفع و وتر به بعد از اذان صبح بیفتد. نماز شفع و وتر را قبل از اذان صبح بخوانم یا نماز شب را ادامه دهم و نماز شفع و وتر را بعد از اذان صبح بخوانم. امام علیه السلام در این فرض، فرمود نماز شفع و وتر قبل از طلوع فجر مقدم است بر این که نماز شب را ادامه دهی.



---

۱- (۸) همان.

و این با روایت أبی جعفر الأحول فرق می کند که ظاهر آن این است که بعد از خواندن چهار رکعت فجر طلوع کرده است «طلع الفجر» و دیگر فرصتی برای خواندن نماز شب وجود ندارد.

لذا این روایات با هم تعارضی ندارند. لاأقل مورد روایت یعقوب بزّاز أخصّ است و در جایی است که هنوز طلوع فجر نشده است و می توانم نماز شفع و وتر را قبل از طلوع فجر بخوانم. ولی فرض روایت أبی جعفر الأحول این نیست که می شود نماز شفع و وتر را قبل از طلوع فجر خواند؛ بلکه یا ظاهر است در این که بعد از چهار رکعت نماز شب طلوع فجر شده است و یا لاأقل مطلق است و قابل جمع عرفی است.

مناقشه در مطلب دوم

أمّا راجع به مطلب دوم که صاحب عروه فرمود: اگر چهار رکعت نماز شب را نخوانده است نماز شب را رها کند و نافله صبح و فریضه صبح را بخواند و بعد نماز شب را قضا کند و أفضل این است که عند ارتفاع النهار قضا کند. و عبارت مطلق است و شامل صورتی که هنگام اذان صبح از خواب بیدار شد نیز می شود.

این مطلب هم اشکال دارد زیرا در برخی روایات صریحاً آمده است که اگر نماز شب نخواندی و هنگام اذان صبح از خواب بیدار شدی ابتدا نماز شب بخوان و بعد نماز صبح را بخوان؛

صحیحه سلیمان بن خالد؛ عَنْهُ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِی أَيُّوبَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رُبَّمَا قُمْتُ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأُصَلِّی صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ الْوَتْرَ وَ الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ أُصَلِّی الْفَجْرَ قَالَ قُلْتُ أَفْعَلُ أَنَا ذَا قَالَ نَعَمْ وَ لَا يَكُونُ مِنْكَ عَادَةً(۱) .(وتر وقتی مطلق می آید یعنی سه رکعت که شامل شفع و وتر می شود)

ص: ۸

۱- (۹) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۳۳۹ .

جواب أول از مناقشه

شاید وجه این که صاحب عروه به مفاد این صحیحه فتوا نداده این باشد که؛ این مطلب که امام علیه السلام برای نماز شب خواب بماند را خلاف أصول مذهب دانسته است.

اشکال

ولی به نظر ما خیلی واضح نیست که منافی با أصول مذهب باشد. شرایط بیماری و خستگی مفرط وجود دارد و أئمه برای مردم اسوه هستند. تا مردم هم اگر یکبار از نماز شب خواب ماندند فکر نکنند عذاب نازل شده است بلکه این، أمری است که ممکن است برای اولیاء الله و بزرگان اتّفاق بیفتد. اتّفاقاً در روایت داریم که پیامبر و أصحاب در جنگ، برای نماز بیدار نشدند«أنا أنیمک و أنا أوقظکَ» در روایت دارد که تا مردم هم یاد بگیرند چه کنند یعنی پیامبر برای مردم الگو بودند.

جواب دوم از مناقشه

اشکال دومی که در نظر صاحب عروه بوده است این است که؛

شاید این روایت را با برخی روایات معارض دیده است زیرا در برخی روایات صریحاً گفته اند که نماز صبح را بخوان؛

صحیحه اسماعیل بن جابر؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ فَضَالَهَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أُوتِرُ بَعْدَ مَا یَطْلُعُ الْفَجْرُ قَالَ لَا.(۱)

نماز شفع و وتر را بعد از طلوع فجر بخوانم. حضرت فرمود: خیر.

در صحیحه سعد بن سعد چنین دارد که؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ- عَنِ الرَّجُلِ یَکُونُ فِی بَیْتِهِ وَ هُوَ یُصَلِّی- وَ هُوَ یَرَی أَنَّ عَلَیْهِ لَیْلًا ثُمَّ یَدْخُلُ عَلَیْهِ الْآخَرُ مِنَ الْبَابِ- فَقَالَ قَدْ أَصْبَحْتَ هَلْ یُصَلِّی الْوَتْرَ أَمْ لَا أَوْ یُعِیدُ شَیْئاً مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ یُعِیدُ إِنْ صَلَّاهَا مُصْبِحاً.(۲)



---

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۹، أبواب مواقیت، باب۴۶، ح۶، ط آل البیت.

۲- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۹، أبواب مواقیت، باب۴۶، ح۷، ط آل البیت.

فکر می کند شب ادامه دارد و شخصی به او می گوید«قد أصبحت» یعنی صبح به خیر. اذان صبح شده بود. حضرت می فرماید اگر نماز شب را بعد از اذان صبح خوانده است همان نماز شب را که فکر می کرد قبل از اذان می خواند بعد فهمید بعد از اذان خوانده است باید اعاده کند.

گفته می شود که: صحیحه سلیمان بن خالد که می گفت اشکالی ندارد بعد از اذان صبح نماز شب خوانده شود طرف معارضه با این دو روایت است.

مرحوم خویی در اینجا فرموده است که قبول دارم این دو روایت با هم تعارض می کنند. ولی در مقام سه خطاب داریم و انقلاب نسبت رخ می دهد و نتیجه انقلاب نسبت این می شود که اگر شخص تا اذان صبح خواب بماند می تواند هنگام اذان صبح نماز شب را بخواند. ولی اگر خواب نبود و سهل انگاری کرد تا اذان صبح شد در این صورت نمی تواند نماز شب را بعد از اذان صبح بخواند. یعنی تنها مجوّز خواندن نماز شب بعد از نماز شب خواب ماندن است.

## موضوع: وقت نافله شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

اوقات رواتب

وقت نماز شب

ادامه مطلب دوم صاحب عروه (خواندن نماز شب بعد از طلوع فجر)

بحث در این بود که کسی بعد از طلوع فجر می خواهد ابتدا نماز شب ولو قضاءً بخواند و بعد نماز صبح بخواند. مشهور گفته اند؛ این مکروه است و روایات می گوید ابتدا نماز صبح را بخوان و بعد نماز شب را قضا کن. و صاحب عروه نیز همین را انتخاب کرد.

ص: ۱۰

مناقشه (وجود روایات مخالف)

اشکال شد که در برخی روایات مثل صحیحه سلیمان بن خالد، چنین آمده است که «اگر نماز شب نخواندی و هنگام اذان صبح از خواب بیدار شدی ابتدا نماز شب بخوان و بعد نماز صبح را بخوان».[ صحیحه سلیمان بن خالد؛ عَنْهُ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رُبَّمَا قُمْتُ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ الْوَتْرَ وَ الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ أُصَلِّي الْفَجْرَ قَالَ قُلْتُ أَفْعَلُ أَنَا ذَا قَالَ نَعَمْ وَ لَا يَكُونُ مِنْكَ عَادَةً(۱) ]

جواب از مناقشه (معارضه روایات مخالف با روایاتی دیگر)

و گفته شد که شاید صاحب عروه این روایت را با روایاتی (مثل صحیحه اسماعیل بن جابر و صحیحه سعد بن سعد) که می گوید بعد از طلوع فجر نماز صبح را بخوان، معارض دیده است.

اشکال در جواب (انقلاب نسبت بین سه طائفه و عدم معارضه)

ولی مرحوم خویی معارضه را قبول نکرده اند و فرموده اند: سه طائفه از روایات داریم که بین آن ها انقلاب نسبت پیدا می شود؛

طائفه أولی

روایاتی است که می گوید نماز شب بعد از نماز صبح اتیان شود.

۱- صحیحه اسماعیل بن جابر؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أُوتِرُ بَعْدَ مَا يَطْلُعُ الْفَجْرُ قَالَ لَا.(۲)

۲-صحیحه سعد بن سعد؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ- عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي بَيْتِهِ وَ هُوَ يُصَلِّي- وَ هُوَ يَرَى أَنَّ عَلَيْهِ لَيْلًا ثُمَّ يَدْخُلُ عَلَيْهِ الْآخَرُ مِنَ الْبَابِ- فَقَالَ قَدْ أَصْبَحْتَ هَلْ يُصَلِّي الْوَتْرَ أَمْ لَا أَوْ يُعِيدُ شَيْئاً مِنْ صَلَاتِهِ قَالَ يُعِيدُ إِنْ صَلَّاهَا مُصْبِحاً.(۳)



---

۱- (۱) تهذيب الأحكام، ج ۲، ص: ۳۳۹.

۲- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۹، أبواب مواقیت، باب۴۶، ح۶، ط آل البیت.

۳- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۹، أبواب مواقیت، باب۴۶، ح۷، ط آل البیت.

این دو روایت صحیحه، از طائفه اولی اند که از انجام نماز شب قبل از انجام نماز صبح نهی می کنند.

طائفه ثانیه

روایاتی که اتیان به نماز شب را بعد از طلوع فجر و قبل از اتیان به نماز صبح تجویز می کنند.

۱-صحیحه عمر بن یزید؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ جَمِيعاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ صَلَاةِ اللَّيْلِ وَ الْوَتْرِ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ- فَقَالَ صَلِّهَا بَعْدَ الْفَجْرِ- حَتَّى يَكُونَ فِي وَقْتِ تُصَلِّي الْغَدَاةَ فِي آخِرِ وَقْتِهَا- وَ لَا تَعَمَّدْ ذَلِكَ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ- وَ قَالَ أَوْتِرْ أَيْضاً بَعْدَ فَرَاغِكَ مِنْهَا.(۱)

نماز شب را بعد از طلوع فجر بخوان تا حدّی که نماز صبحت فوت نشود. ولی این کار را هر شب تکرار نکن.

۲-صحیحه اسماعیل بن سعد أشعری؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ سَعْدٍ الْأَشْعَرِيِّ فِي حَدِيثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الْوَتْرِ بَعْدَ الصُّبْحِ- قَالَ نَعَمْ قَدْ كَانَ أَبِي رُبَّمَا أَوْتَرَ بَعْدَ مَا انْفَجَرَ الصُّبْحُ.(۲)

۳-صحیحه جمیل بن درّاج؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ الزَّيَّاتِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع عَنْ قَضَاءِ صَلَاةِ اللَّيْلِ- بَعْدَ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ- فَقَالَ نَعَمْ وَ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ- فَهُوَ مِنْ سِرِّ آلِ مُحَمَّدٍ الْمَخْزُونِ.(۳)



---

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۱، أبواب مواقیت، باب۴۸، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۱، أبواب مواقیت، باب۴۸، ح۲، ط آل البیت.

۳- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۷۳، أبواب مواقیت، باب۵۳، ح۱، ط آل البیت.

نکته: مناسب بود مرحوم خویی روایت سوم را ذکر نمی کرد زیرا در روایت ندارد که نماز شب را قبل از نماز صبح بخواند. و جهت سؤال این بوده است که عامه بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب، نماز خواندن را ممنوع می دانند و می گویند: «ان الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی الشیطان» و نیز بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب نماز خواندن را ممنوع می دانند و می گویند؛ «و اذا غربت تغرب بقرنی الشیطان» و این را به عنوان روایت از پیامبر بیان می کردند.

این صحیحه جمیله بن درّاج شاید می گوید که اگر نماز صبح را خواندی و می خواهی نماز شب را قضا کنی، لازم نیست منتظر بمانی تا طلوع شمس شود و در روایت ندارد قبل از اذان صبح بخوان.

شاهد این مطلب این است که می گوید: بعد از نماز عصر نیز تا شب می توانی نماز شب را قضا کنی.«وَ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ فَهُوَ مِنْ سِرِّ آلِ مُحَمَّدٍ الْمَخْزُونِ» یعنی فتوای عامّه درست نیست. مورد سؤال نماز شب بوده است «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع عَنْ قَضَاءِ صَلَاةِ اللَّيْلِ- بَعْدَ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ» و امام راجع به آن سخن گفته اند.

ولی دو صحیحه أول به عنوان طائفه ثانیه خوب است.

پس تا به حال دو طائفه ذکر کرد؛ طائفه اولی روایاتی است که از انجام نماز شب بعد از اذان صبح و قبل از خواندن نماز صبح منع کرد و طائفه ثانیه تجویز کرد. نسبت بین این دو طائفه، تباین است و مرحوم خویی فرموده است طائفه ثالثه موجب انقلاب نسبت می شود؛

ص: ۱۳

طائفه ثالثه

۱- صحیحه سلیمان بن خالد؛ عَنْهُ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ لِی أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رُبَّمَا قُمْتُ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأُصَلِّی صَلَاةَ اللَّیْلِ وَ الْوَتْرَ وَ الرَّکْعَتَیْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ أُصَلِّی الْفَجْرَ قَالَ قُلْتُ أَفْعَلُ أَنَا ذَا قَالَ نَعَمْ وَ لَا یَکُونُ مِنْکَ عَادَةً(۱) .

مورد، موردی است که امام علیه السلام فرمود من بعد از اذان صبح از خواب بیدار می شوم و ابتدا نماز شب و وتر و نافله فجر را می خوانم و بعد نماز فجر را می خوانم

۲-صحیحه عمر بن یزید نیز مشابه این است؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْبَرْقِیِّ عَنِ الْمَرْزُبَانِ بْنِ عِمْرَانَ عَنْ عُمَرَ بْنِ یَزِیدَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَقُومُ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ- فَإِنْ أَنَا بَدَأْتُ بِالْفَجْرِ صَلَّیْتُهَا فِی أَوَّلِ وَقْتِهَا- وَ إِنْ بَدَأْتُ بِصَلَاةِ اللَّیْلِ وَ الْوَتْرِ- صَلَّیْتُ الْفَجْرَ فِی وَقْتِ هَؤُلَاءِ- فَقَالَ ابْدَأْ بِصَلَاةِ اللَّیْلِ وَ الْوَتْرِ وَ لَا تَجْعَلْ ذَلِکَ عَادَةً.(۲)

موقعی بیدار می شوم که اذان صبح شده است: اگر ابتدا نماز صبح را بخوانم نماز صبح در أول وقت می شود ولی اگر نماز شب را بخوانم، نماز صبح در وقتی که آقایان عامه با تأخیر نماز می خوانند، خوانده می شود. که حضرت می فرماید نماز شب را بخوان و بعد نماز صبح را بخوان ولی این کار را عادت خود قرار ندهی و سعی کن نماز شب را در وقت خود بخوانی.



---

۱- (۷) تهذیب الأحکام، ج ۲، ص: ۳۳۹ .

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۲، أبواب مواقیت، باب۴۸، ح۵، ط آل البیت.

تبیین انقلاب نسبت

مرحوم خویی می فرماید؛ این طائفه ثالثه در خصوص کسی که خواب بماند و بعد از اذان صبح بیدار شود أمر به تقدیم نماز شب کرد. این طائفه از طائفه أول که از نماز شب قبل از نماز صبح نهی می کرد أخص مطلق است. و جمع عرفی اقتضا می کند که مطلق را بر مقیّد حمل کنیم و می گوییم طائفه أول که منع می کرد برای کسی است که قبل از اذان صبح بیدار بوده است ولی اگر خواب بوده است أمر به تقدیم نماز شب بر نماز صبح دارد و نهی ندارد.

مرحوم خویی می فرماید ما انقلاب نسبت را قبول داریم و در اصول نیز بیان کرده ایم؛

اگر سه خطاب بیاید؛ «اکرم العالم، لاتکرم العالم، اکرم العالم العادل»؛ دو خطاب أول متباین اند ولی خطاب سوم أخص مطلق از خطاب دوم است و آن را تخصیص می زند و نتیجه این می شود که؛ لاـتکرم العالم الفاسق و حال این خطاب دوم بعد از حمل بر خصوص عالم فاسق، نسبت به خطاب أول از تباین انقلاب پیدا کرده و أخصّ مطلق می شود. لذا خطاب أول را تقیید زده و موجب حمل آن بر خصوص عالم عادل می شود.

در اینجا هم به همین شکل است و طائفه ثالثه در خصوص کسی که قبل از اذان صبح خواب مانده، خواندن نماز شب قبل از نماز صبح را تجویز بلکه أمر و ترغیب کرده است. لذا مانعه را حمل بر کسی می کنیم که قبل از اذان صبح بیدار بوده است و طائفه مجوّزه را بر کسی که قبل از نماز صبح خواب مانده است حمل می کنیم.

ص: ۱۵

این فرمایش مرحوم خویی که مبتنی بر انقلاب نسبت است: ابتدا اشکالی که خود ایشان مطرح کرده است و بعد جواب داده است را بیان می کنیم و بعد اشکالات دیگر را بیان می کنیم.

مناقشه مرحوم خویی در انقلاب نسبت (وجود دومعارض برای طائفه ثالثه)

ایشان فرموده است؛ ربما یقال که این طائفه ثالثه مبتلا به معارض است و معارض آن دو روایت است؛

معارض أول

۱-صحیحه عبدالله بن سنان؛ وَ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ بِنْتِ إِلْيَاسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِذَا قُمْتَ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَابْدَأْ بِالْوَتْرِ- ثُمَّ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ ثُمَّ صَلِّ الرَّكَعَاتِ إِذَا أَصْبَحْتَ.(۱)

اگر از خواب بیدار شدی و اذان صبح گفته بودند فقط نماز شفع و وتر را زودتر بخوان و بعد نماز صبح را بخوان و بعد از نماز صبح، هنگامی که هوا روشن شود، قضای نماز شب را بخوان. در حالی که طائفه ثالثه می گفت: کل نماز شب را قبل از نماز صبح بخوان.

جواب

مرحوم خویی جواب داده اند که:

صحیحه سلیمان بن خالد(طائفه ثالثه) با صحیحه عبدالله بن سنان جمع عرفی دارد و ما قائل به تخییر می شویم؛ یعنی کسی که تا اذان صبح خواب مانده است، می تواند نماز شفع و وتر را قبل از نماز صبح بخواند و بعد نماز شب را هنگام روشن شدن هوا قضا کند. و می تواند طبق صحیحه سلیمان بن خالد، کل نماز شب را قبل از نماز صبح بخواند. مثل این که در همان مثال انقلاب نسبت، خطاب چهارمی داشته باشیم که بگوید: اکرم العالم العادل أو أعطه درهماً (یا أو تصدّق علی الفقیر) که حمل بر تخییر می شود و جلوی انقلاب نسبت را نمی گیرد. بله اگر بین خطاب سوم و خطاب دیگر تعارض مستقر بود تساقط می کند ولی اگر بین خطاب سوم و خطاب دیگر غیر مستقر بود و جمع عرفی داشتند مشکلی پیش نمی آید.



---

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۵۹، أبواب مواقیت، باب۴۶، ح۹، ط آل البیت.

معارض دوم

۲-روایت مفضل بن عمر؛ وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ زُرْعَهَ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَقُومُ وَ أَنَا أَشُكُّ فِي الْفَجْرِ- فَقَالَ صَلِّ عَلَى شَكِّكَ- فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ فَأَوْتِرْ وَ صَلِّ الرَّكْعَتَيْنِ- وَ إِذَا أَنْتَ قُمْتَ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَابْدَأْ بِالْفَرِيضَهِ- وَ لَا تُصَلِّ غَيْرَهَا فَإِذَا فَرَغْتَ فَاقْضِ مَا فَاتَكَ- وَ لَا يَكُونُ هَذَا عَادَهً- وَ إِيَّاكَ أَنْ تُطْلِعَ عَلَى هَذَا أَهْلَكَ- فَيُصَلُّونَ عَلَى ذَلِكَ وَ لَا يُصَلُّونَ بِاللَّيْلِ.(۱)

یعنی وقتی بیدار شدی و دیدی اذان صبح را گفته اند نماز صبح را بخوان و مبادا نماز شب را الآن قضا کنی. وقتی نماز صبح را خواندی نماز شب را قضا کن ولی عادت به خواب ماندن تا اذان صبح هم نکن. و به زن و بچه ات هم نگو که خواب ماندم و نماز شب را قضا کردم که باعث می شود آن ها هم نماز شب نخوانند. (می گویند بابای ما بعد از این همه درس و بحث و خدا و پیغمبر و سهم امام خوردن نماز شبش این گونه قضا می شود دیگر حساب ما پاک است. دروغ نگو ولی لازم نیست هر حرف راستی را بزنی.انسان وقتی این روایات را می بیند واقعاً غصّه اش می شود که این روایات چه می گوید و ما در چه شرایطی هستیم.)

جواب

مرحوم خویی می فرماید انصافاً دلالت این روایت با صحیحه سلیمان بن خالد معارض است ولی در سند مشکل داریم و مفضل بن عمر را قبول نداریم. و جالب این است که مفضل بن عمر که صاحب کتاب توحید مفضل است را در معجم الرجال توثیق می کند. ولی در این بحث گفته است ما مفضل را قبول نداریم؛



---

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۶۲، أبواب مواقیت، باب۴۸، ح۴، ط آل البیت.

زیرا هر چند شیخ مفید توثیق می کند و می گوید از شیوخ أصحاب امام صادق علیه السلام بود: «کان من خاصته و بطانته و ثقاته» ولی این توثیق شیخ مفید با تضعیف نجاشی معارض است: « مفضل بن عمر أبو عبد الله و قیل أبو محمد الجعفی کوفی فاسد المذهب مضطرب الروایه لا یعبأ به. و قیل إنه کان خطابیا(۱) » و ابن غضائری نیز او را تضعیف کرده است: «المفضل بن عمر الجعفی أبو عبد الله: ضعیف متهافت مرتفع القول خطابی. و قد زید علیه شی ء کثیر و حمل الغلاه فی حدیثه حملا عظیما. و لا یجوز أن یکتب حدیثه(۲) ».

و لذا ایشان فرموده است؛ وثاقت مفضل ثابت نیست بلکه تضعیف نجاشی را بیشتر قبول داریم زیرا نجاشی أهل تناقض گویی نیست ولی شیخ مفید تناقض گویی دارد نه در خصوص مفضل بلکه در موارد دیگر مثل محمد بن سنان: که در کتاب ارشاد می گوید «کان من خاصه الامام الرضا و ثقاته و بطانته» ولی در رساله عددیه می گوید «مطعون جدا لایعمل بروایته». و بر فرض ترجیحی نداشته باشد تعارض و تساقط می کنند.

ولی با توثیق مفضل بن عمر در معجم الرجال که بعد از این بحث ها نوشته شده است نتیجه بحث عوض می شود و طائفه ثالثه مبتلا به معارض می شود.

مناقشه استاد در انقلاب نسبت

قبل از این که کلام مرحوم خویی راجع به مفضل بن عمر در معجم بیان کنیم و حال مفضل را بررسی کنیم، این بحث فقهی را تکمیل کنم؛



---

۱- (۱۱) رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۰، ص۴۱۷.

۲- (۱۲) ابن الغضائری ج : ۱ ص : ۸۷.

ما کلام ایشان در معجم را بعید نمی دانیم که مفضل بن عمر ثقه باشد که در نتیجه طائفه ثالثه مبتلا به معارض می شود و انقلاب نسبت به هم می خورد. ولی اگر نتیجه ای که مرحوم خویی گرفته اند صحیح باشد و انقلاب نسبت معارض نداشته باشد؛

أولاً: این نکته را باید توجه کرد که انقلاب نسبت نباید موجب حمل بر فرد نادر شود. طائفه ای که می گوید نماز شب را بعد از اذان صبح نخوان را مختص موردی کردید که بیدار بوده است و نماز شب را نخوانده است در حالی که عرفی نیست کسی بخواهد نماز شب را بخواند و أهل نماز شب باشد به گونه ای که حتّی بخواهد نماز شب را بعد از اذان صبح قضا کند و بیدار هم بوده باشد ولی نماز شب را نخوانده باشد؛ حمل مطلق بر این فرض، حمل بر فرد نادر است.

و ثانیاً: این تفصیل بین کسی که قبل از اذان صبح بیدار شده است و به خاطر عذری نماز شب نخوانده است و بین کسی که موقع اذان صبح از خواب بیدار شده است، نه مُفتی به است و نه عرفی است.

لذا تعارض میان این سه دسته از روایات مستقرّ است و مقتضای عام فوقانی که می گوید: «لاتطوّع فی وقت الفریضه» این است که نماز شب بعد از اذن صبح مکروه است و نمی گوییم نامشروع است بلکه أفضل این است که ابتدا نماز صبح بخواند و سپس نماز شب را قضا کند.

بررسی رجالی مفضل بن عمر (صاحب توحید مفضل)

أما راجع به مفضل بن عمر که بحث مهمی است و روایاتی در فقه دارد که مورد بحث است.

ص: ۱۹

مرحوم خویی فرموده است که توثیقات و تضعیفات راجع به مفضل معارض انـد ولی روایاتی راجع به مـدح مفضل داریم که بلیغ است و از این روایات نمی شود گذشت؛

۱-روایت موسی بن بکر؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِی عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَلَفٍ، قَالَ حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِیُّ، قَالَ حَدَّثَنِی مُوسَی بْنُ بَکْرٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) یَقُولُ: لَمَّا أَتَاهُ مَوْتُ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ کَانَ الْوَالِدَ بَعْدَ الْوَالِدِ، أَمَا إِنَّهُ قَدِ اسْتَرَاحَ.(۱)

امام کاظم علیه السلام بعد از این که موت مفضل را شنیدند فرمودند برای من مثل پدر بود.

۲-روایت بشیر دهّان؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَصْرِیِّ، قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَیْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ بَشِیرَ الدَّهَّانِ، قَالَ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لِمُحَمَّدِ بْنِ کَثِیرٍ الثَّقَفِیِّ، مَا تَقُولُ فِی الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ مَا عَسَیْتُ أَنْ أَقُولَ فِیهِ، لَوْ رَأَیْتُ فِی عُنُقِهِ صَلِیباً وَ فِی وَسَطِهِ کُسْتِیجاً لَعَلِمْتُ عَلَی أَنَّهُ عَلَی الْحَقِّ، بَعْدَ مَا سَمِعْتُکَ تَقُولُ فِیهِ مَا تَقُولُ، قَالَ، رَحِمَهُ اللَّهُ لَکِنْ حُجْرُ بْنُ زَائِدَةَ وَ عَامِرُ بْنُ جُذَاعَةَ أَتَیَانِی فَشَتَمَاهُ عِنْدِی، فَقُلْتُ لَهُمَا لَا تَفْعَلَا فَإِنِّی أَهْوَاهُ، فَلَمْ یَقْبَلَا فَسَأَلْتُهُمَا وَ أَخْبَرْتُهُمَا أَنَّ الْکَفَّ عَنْهُ حَاجَتِی! فَلَمْ یَفْعَلَا، فَلَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُمَا، أَمَا إِنِّی لَوْ کَرُمْتُ عَلَیْهِمَا لَکَرُمَ عَلَیْهِمَا مَنْ یَکْرُمُ عَلَیَّ، وَ لَقَدْ کَانَ کُثَیِّرُ عَزَّهَ فِی مَوَدَّتِهِ لَهَا أَصْدَقَ مِنْهُمَا فِی مَوَدَّتِهِمَا لِی، حَیْثُ یَقُولُ:

أَمَا إِنِّی لَوْ کَرُمْتُ عَلَیْهِمَا لَکَرُمَ عَلَیْهِمَا مَنْ یَکْرُمُ عَلَیَّ.(۲)

آقای محمد بن کثیر راجع به مفضل چه می گویی. گفت اگر صلیب هم به گردنش آویزان کند می دانم منحرف نشده است بعد از این تعریفهای شما از او. حضرت فرمود رحمه الله. بعد فرمود ولی این دو نفر پیش من آمدند و از او بدگویی کردند. به آنها گفتم به مفضل بن عمر توهین نکنید. من او را دوست دارم. از آنها خواهش کردم و گفتم تقاضا می کنم راجع به مفضل چیزی نگویید ولی قبول نکردند. و خدا نیامرزد این دو نفر را که از مفضل بدگویی می کردند.



---

۱- (۱۳) رجال الکشی، ص: ۳۲۱ .

۲- (۱۴) رجال الکشی، ص: ۳۲۱ .

روایاتی دیگر نیز در جلالت مفضل وجود دارد.

البته روایاتی نیز در ذمّ مفضل وجود دارد ولی مرحوم خویی روایات مادحه را ترجیح می دهند.

## موضوع: وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

اوقات رواتب

وقت نماز شب

ادامه مطلب دوم صاحب عروه (خواندن نماز شب بعد از طلوع فجر)

انقلاب نسبت و عدم معارضه طائفه اولی و ثانیه

بحث به اینجا رسید که مرحوم خویی راجع به کسی که نماز شبش به این خاطر که خواب مانده است فوت شده است و موقع نماز صبح بیدار شده است؛ فرمود ما به برکت انقلاب نسبت بین طوائف روایات جمع عرفی کردیم و نظر ما این شده است که این شخص که نماز شبش به خاطر خواب فوت شده است وقتی هنگام طلوع فجر از خواب بیدار می شود نماز شب را می خواند و بعد نماز صبح را می خواند و این نماز شب مکروه نیست بلکه به آن ترغیب نیز شده است.

ما عرض کردیم: کبرای انقلاب نسبت بر فرض درست باشد تطبیق آن بر مقام اشکال هایی دارد که در جلسه قبل به آن اشاره کردیم.

مناقشه در کبرای انقلاب نسبت

اما کبرای انقلاب نسبت را نیز قبول نداریم زیرا؛

جمع عرفی تابع ظهور استعمالی خطاب ها می باشد و اگر ظهور استعمالی خطابی، أخص از یک خطاب دیگر بود که از متکلّم واحد صادر شده است بین آن دو جمع عرفی می کنیم که مراد از خطاب عام و مطلق غیر از این خطاب خاص و مقیّد بود.

ولی اگر نسبت بین ظهور دو استعمال خطابی عموم و خصوص مطلق نباشد بلکه مثل اکرم العالم و لاتکرم العالم تباین باشد ما با خطاب سوم یعنی اکرم العالم العادل، مقدار حجّیت لاتکرم العالم را به عالم فاسق مضیّق کردیم، ولی ظهور استعمالی آن مضیّق نمی شود و همچنان ظهور استعمالی بین دو خطاب أول تباین است لذا انقلاب نسبت بین این سه خطاب جا ندارد وفاقاً للسید الامام و السید الصدر قدس سرهما.

ص: ۲۱

تساوی انقلاب نسبتی با نظر مخالف در نتیجه

و لکن در خیلی از موارد نتیجه عرض ما با مسلک انقلاب نسبت یکی است زیرا بر فرض بگوییم اکرم العالم با لاتکرم العالم تعارض و تساقط می کنند چون کبرای انقلاب نسبت را قبول نداریم ولی به خطاب اکرم العالم العادل که طرف معارضه نیست می توانیم فتوا دهیم.

بله نسبت به اکرام عالم فاسق نتیجه فرق می کند؛ قائلین به انقلاب نسبت، فتوای به حرمت می دهند زیرا می گویند بین این سه خطاب جمع عرفی کردیم و به خطاب لاتکرم العالم نسبت به عالم فاسق عمل می کنیم ولی ما می گوییم نسبت به عام فاسق بین خطاب اکرم العالم و لاتکرم العالم، تعارض وجود دارد. ولی خطاب سوم مشکلی ندارد و می توانیم به مضمون آن فتوا بدهیم.

در محلّ بحث نیز با این که کبرای انقلاب نسبت را قبول نداریم، أما اگر صحیحه سلیمان بن خالد (سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع رُبَّمَا قُمْتُ وَ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ فَأُصَلِّي صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ الْوَتْرَ وَ الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ أُصَلِّي الْفَجْرَ قَالَ قُلْتُ أَفْعَلُ أَنَا ذَا قَالَ نَعَمْ وَ لَا يَكُونُ مِنْكَ عَادَةً) که از طائفه ثالثه است مشکل دیگری نداشته باشد و معارضه اش با روایت مفضل بن عمر، با تضعیف مفضل، حلّ شود ما اگر کبرای انقلاب نسبت را قبول نکنیم مشکلی پیش نمی آید.

دو مناقشه أصلی در جمع بین روایات

مشکل ما این است که:

أولاً- خود صحیحه سلیمان بن خالد از طائفه ثالثه، طرف معارضه با روایت مفضل بن عمر است که بحث رجالی آن را مطرح خواهیم کرد.

ص: ۲۲

و ثانیاً فرض متعارف از ترک نماز شب برای کسی که مقیّد است نماز شب بخواند و می خواهد هنگام اذان صبح ابتدا نماز شب بخواند و بعد نماز صبح را بخواند، این است که ترک نماز شب به خاطر خواب ماندن بوده است و نمی شود این فرض متعارف را خارج کرد.

و توجّه شود که استهجان خروج فرض متعارف به این معنا نیست که فرض باقی مانده و غیر متعارف نادر کالمعدوم است تا برخی اشکال کنند که نادر کالمعدوم نیست و برخی عذر دارند و نماز شب نمی خوانند، بلکه می گوییم نفس خروج فرض متعارف استهجان دارد. و لذا جمع مذکور عرفی نیست و تعارض مستقر است.

بررسی رجالی مفضل بن عمر

أما بحث راجع به روایت مفضل بن عمر که در نقطه مقابل صحیحه سلیمان بن خالد است و دقیقاً می گوید اگر خواب ماندی و هنگام اذان صبح بیدار شدی ابتدا فریضه را بخوان؛

نظر مرحوم خویی در فقه

مرحوم خویی در فقه فرمود سند روایت مفضل ضعیف است.

خلاصه نظر مرحوم خویی در رجال

ولی در رجال فرمود به نظر ما مفضل ثقه است. خلاصه فرمایش مرحوم خویی در رجال این است که؛

هر چند کلمات رجالی ها با هم متعارض است ولی روایات مادحه در مورد مفضل بن عمر آن قدر زیاد است و در بین آن ها روایات صحیحه هم هست که منشأ می شود به جلالت قدر مفضل مطمئن شویم.

و روایات ذامّه عمدتاً ضعیف السند است و هر چند سند برخی از آن ها هم تمام است ولی توجیه آن این است که ذمّ مفضل شبیه ذمّی است که از زراره و محمد بن مسلم کرد و بعد به او پیغام داد که: انما أعیبک من به خاطر دفاع از تو و حفظ تو این کار را کردم مثل حضرت خضر که سفینه را برای دفاع از أهل سفینه سوراخ کرد.

یا بگوییم روایات ذمّ در زمان امام صادق و از زبان امام صادق علیه السلام نقل شده است ولی روایات مدح از زبان امام کاظم و امام رضا علیهما السلام نقل شده است و نهایت این است که مفضل بن عمر در زمان امام صادق علیه السلام مشکلی داشته و بعد برطرف شده است. حال مشکل چه بوده است؛ ظاهراً مشکل این بوده است که مفضل دنبال این بوده است که اسماعیل بن جعفر امام شود و امام صادق به این راضی نبود و لذا از مفضل بدگویی کرد. ولی بعد از فوت اسماعیل در زمان امام صادق علیه السلام، مفضل برگشت، و قائل به امامت امام کاظم علیه السلام بود و لذا بعد از وفات امام صادق علیه السلام هیچ ذمّی از امام کاظم و امام رضا علیهما السلام صادر نشده است بلکه مدح صادر شده است و لذا در جلالت قدر مفضل تشکیک نمی کنیم.

و بعد ایشان می گوید: کفی فی جلالته که امام صادق کتاب توحید را برای او بیان کرد. مرحوم استاد نیز مطالب مرحوم خویی را قبول کرده و قائل به وثاقت مفضل شده اند.

بررسی نظر مرحوم خویی

مناقشه در کتاب توحید مفضل

باید عرض کنیم که:

أولاً؛ این تأکید که کاشف از جلالت قدر مفضل بن عمر، این است که امام صادق علیه السلام کتاب توحید را برای او بیان کرده است به نظر ما این مطلب صحیح نیست زیرا:

أولاً؛ مفضل با یکی از زنادقه وارد بحث شد و طرف مقابل در وجود خدا تشکیک کرد و مفضل عصبانی شد و او گفت مگر تو از أصحاب امام صادق علیه السلام نیستی؟ ما وقتی با امام صادق بحث می کنیم با ما تندی نمی کند. مفضل خدمت امام رسید و اظهار ناراحتی کرد. امام علیه السلام فرمود چند روزی اینجا بیا تا در رابطه با توحید برای تو صحبت کنیم. این دلیل بر جلالت قدر مفضل نمی شود: مفضل به یک دعوا با یکی از زنادقه مبتلا شد و بهترین فرصت بود که امام در رابطه با توحید برای او صحبت کند.

ثانیاً؛ این کتاب آن قدر اتقان متن ندارد که بگوییم حتماً این کتاب از امام صادق علیه السلام است و مطالبی نامأنوس و مضطرب در آن وجود دارد که باید توجیه شود و ما وارد بحث آن نمی شویم. و آن قدر متقن نیست که بگوییم همین که این را به مفضل القاء کرد دلیل بر وثاقت باشد و این کتاب از مفضل است و مفضل خود محل بحث است و کتاب نیز مثل قرآن نیست که خود دلیل بر حقّانیّت خود باشد.

بررسی روایات ذمّ کننده مفضل بن عمر

أما راجع به روایات، این مطلب آقای خویی انصافاً درست است که روایات ذمّ از امام صادق علیه السلام نقل شده است؛

روایت أول

صحیحه اسماعیل بن جابر؛ حَدَّثَنِی حَمْدَوَیْهِ بْنُ نُصَیْرٍ، قَالَ حَدَّثَنَا یَعْقُوبُ بْنُ یَزِیدَ، عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَکَمِ وَ حَمَّادُ بْنُ عُثْمَانَ، عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ، قَالَ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: ایتِ الْمُفَضَّلَ قُلْ لَهُ یَا کَافِرُ یَا مُشْرِکُ مَا تُرِیدُ إِلَی ابْنِی تُرِیدُ أَنْ تَقْتُلَهُ.(۱)

عرض کردم در روایات دیگر نیز هست که مفضل در کنار اسماعیل بود و از منقطعین و خصیصین اسماعیل بود؛

و روایتی وجود دارد که کشی نقل می کند: جِبْرِیلُ بْنُ أَحْمَدَ، قَالَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ عِیسَی، عَنْ یُونُسَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) یَقُولُ لِلْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ الْجُعْفِیِّ یَا کَافِرُ یَا مُشْرِکُ مَا لَکَ وَ لِابْنِی! یَعْنِی إِسْمَاعِیلَ بْنَ جَعْفَرٍ، وَ کَانَ مُنْقَطِعاً إِلَیْهِ یَقُولُ فِیهِ مَعَ الْخَطَّابِیَّهِ، ثُمَّ رَجَعَ بَعْدُ.(۲)

یعنی مفضل بن عمر از خصیصین اسماعیل بود و بعد از امام صادق علیه السلام مثل خطّابیه قائل به امامت اسماعیل بود ولی بعد، از این نظر برگشت.



---

۱- (۱) رجال الکشی، ص: ۳۲۳ .

۲- (۲) رجال الکشی، ص: ۳۲۱ .

در روایتی دیگر که کشّی از اسماعیل بن عامر نقل می کند می گوید؛ حَدَّثَنِی حَمْدَوَیْهِ، قَالَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ عِیسَی، عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ، دَخَلْتُ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَوَصَفْتُ لَهُ الْأَئِمَّهَ حَتَّی انْتَهَیْتُ إِلَیْهِ، قُلْتُ وَ إِسْمَاعِیلُ مِنْ بَعْدِکَ، فَقَالَ: أَمَّا ذَا فَلَا، قَالَ حَمَّادٌ، فَقُلْتُ لِإِسْمَاعِیلَ وَ مَا دَعَاکَ إِلَی أَنْ تَقُولَ وَ إِسْمَاعِیلُ مِنْ بَعْدِکَ قَالَ أَمَرَنِی الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ.(۱)

اسماعیل بن عامر می گوید بر امام صادق علیه السلام داخل شدم و أسماء أئمه را گفتم و به اسم خود حضرت رسیدم و گفتم بعد از شما اسماعیل. حمّاد می گوید من به اسماعیل بن عامر گفتم که برای چه این حرف را زدی. اسماعیل گفت که مفضل بن عمر به من گفت که این گونه بگو.

و لذا در روایت صحیحه اسماعیل بن جابر می گوید سراغ مفضل برو و بگو: «یَا کَافِرُ یَا مُشْرِکُ مَا تُرِیدُ إِلَی ابْنِی تُرِیدُ أَنْ تَقْتُلَهُ» چون همین که امامت اسماعیل را مطرح می کرد در معرض این بود که حکومت روی آن حساس شود و ممکن بود او را بکشند و تعبیر «یا کافر یا مشرک» تعبیر تندی است. این یک روایت در ذمّ مفضل که البته از امام صادق علیه السلام است.

نکته: روایات ذمّ وثاقت را ردّ نمی کنند ولکن چون مرحوم خویی می خواهد از روایات مادحه جلالت قدر مفضل را به دست بیاورد تا وثاقت را ثابت کند، روایات ذمّ کننده معارض روایات مادحه می شود و جلالت قدر ثابت نمی شود.

ص: ۲۶

---

۱- (۳) رجال الکشی، ص: ۳۲۵.

این که مفضل دوست داشت اسماعیل بعد از امام صادق علیه السلام امام شود اشکالی نداشت. ولی این که حضرت به او بگوید«یا کافر یا مشرک» نشان از خبث باطن مفضل دارد.

روایت دوم

معتبره علی بن حکم از مفضل بن عمر نقل می کند؛ کان یبشّر أبا الخطّاب و فلاناً أنکما لمن المرسلین [حَدَّثَنِی حَمْدَوَیْهِ وَ إِبْرَاهِیمُ ابْنَا نُصَیْرٍ، قَالا حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عِیسَی، عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ، عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّهُ کَانَ یُبَشِّرُ أَنَّکُمَا لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ.(۱) ]

(اباالخطّاب مغیره بن سعید که رئیس فرقه ضاله خطّابیه است که امام لعنشان می کرد و بعد ها در یک درگیری در کوفه با أصحابش کشته شد)

در کشی از بعض کتب غلات بدتر از این مطلب را نقل می کند؛

قَالَ الْکَشِّیُّ: وَ ذَکَرَتِ الطَّیَّارَهُ الْغَالِیَهُ فِی بَعْضِ کُتُبِهَا عَنِ الْمُفَضَّلِ: أَنَّهُ قَالَ لَقَدْ قُتِلَ مَعَ أَبِی إِسْمَاعِیلَ یَعْنِی أَبَا الْخَطَّابِ سَبْعُونَ نَبِیّاً کُلُّهُمْ رَأَی وَ هَلَکَ نَبِیُّنَا فِیهِ(۲)

کسی که ابو الخطّاب و رفیقش را از مرسلین می داند باید به او خطاب یا زندیق و یا مرتد کرد و «یا کافر و یا مشرک» برای او سهل است زیرا او خاتمیّت برای پیغمبر اکرم را منکر است.

روایت سوم

حَدَّثَنِی الْحُسَیْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ بُنْدَارَ الْقُمِّیُّ، قَالَ حَدَّثَنِی سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِی خَلَفٍ الْقُمِّیُّ، قَالَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی الْخَطَّابِ وَ الْحَسَنُ بْنُ مُوسَی، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْکَانَ، قَالَ، دَخَلَ حُجْرُ بْنُ زَائِدَهَ وَ عَامِرُ بْنُ جُذَاعَهَ الْأَزْدِیُّ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالا جَعَلَنَا فِدَاکَ، إِنَّ الْمُفَضَّلَ بْنَ عُمَرَ یَقُولُ إِنَّکُمْ تَقْدِرُونَ أَرْزَاقَ الْعِبَادِ! فَقَالَ: وَ اللَّهِ مَا یَقْدِرُ أَرْزَاقَنَا إِلَّا اللَّهُ وَ لَقَدِ احْتَجْتُ إِلَی طَعَامٍ لِعِیَالِی فَضَاقَ صَدْرِی وَ أَبْلَغْتُ إِلَی الْفِکْرَهِ فِی ذَلِکَ حَتَّی أَحْرَزْتُ قُوتَهُمْ فَعِنْدَهَا طَابَتْ نَفْسِی، لَعَنَهُ اللَّهُ وَ بَرِئَ مِنْهُ، قَالا أَ فَتَلْعَنُهُ وَ تَتَبَرَّأُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ فَالْعَنَاهُ وَ ابْرَءَا مِنْهُ بَرِئَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْهُ.(۳)



---

۱- (۴) رجال الکشی، ص: ۳۲۳ .

۲- (۵) رجال الکشی، ص: ۳۲۴ .

۳- (۶) رجال الکشی، ص: ۳۲۳ .

این دو نفر خدمت امام علیه السلام رسیدند و گفتند؛ مفضل بن عمر می گوید رزق مردم در دست شماست. امام فرمود مقدّر ارزاق ما هم خداوند است. بعد حضرت فرمود؛ من تازگی برای خانواده نیازمند غذا شدم متحیّر ماندم چه کنم. بعد راهی پیدا کردم تا غذا تهیه کردم و آرامش پیدا کردم. بعد حضرت مفضل را لعن کردند.

این روایاتی است که در ذمّ مفضل بن عمر وارد شده است.

مرحوم خویی فرموده است:

این روایات صلاحیّت مقاومت در برابر روایات مادحه که کثیر و بلیغ است و در بین آن صحاح نیز هست را ندارد و باید روایات ذم کننده را توجیه کنیم که: روایات ذمّ برای ابتدای أمر او و در زمان امام صادق علیه السلام بوده است و این ذمّ در آن موقع یا مفضل مشکلی داشته است و بعد حل شده است و یا مشکلی نداشته است و حضرت برای حفظ جان مفضل از دشمن مثل زراره او را ذمّ کرده است. بعد مرحوم خویی شروع به ذکر روایات مادحه می کنند.

نکته: امام صادق علیه السلام روایات مادحه نیز دارد ولی بیان مرحوم خویی این است که نهایت این است که روایات ذامه و مادحه ای که از امام صادق علیه السلام نقل شده است تعارض کنند ولی روایات مادحه از امام کاظم و امام رضا علیهما السلام که دیگر معارض ندارد. و معیار هم حال فعلی أفراد است و نباید در بررسی روات حساب کنیم که راوی از روز أول که به دنیا آمده است چگونه بوده است. بلکه وقتی می گوییم ثقه است یعنی آن وقتی که ما دیدیم ثقه بوده است.

ص: ۲۸

و اگر هم این شخص ثقه، قبلاً روایت یا کتاب نادرستی تألیف کرده باشد بعد از وثاقتش آن را درست می کند. مفضل بن عمر هم زمان امام صادق آدم خوبی بوده است و این که در فتره ای از زمان دچار مشکل شده است ایرادی ندارد زیرا وقتی آدم خوبی بوده است نگفته است که به روایات قبلی من عمل نکنید.

بررسی روایات مدح کننده مفضل بن عمر

۱- روایت موسی بن بکر؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ حَدَّثَنِی عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ خَلَفٍ، قَالَ حَدَّثَنَا عَلِیُّ بْنُ حَسَّانَ الْوَاسِطِیُّ، قَالَ حَدَّثَنِی مُوسَی بْنُ بَکْرٍ، قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ (ع) یَقُولُ: لَمَّا أَتَاهُ مَوْتُ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ کَانَ الْوَالِدَ بَعْدَ الْوَالِدِ، أَمَا إِنَّهُ قَدِ اسْتَرَاحَ.(۱) (احتمالاً حدیث از امام رضا علیه السلام است.)

می گویند: مفضل بن عمر آن قدر عاشق امام بود که وقتی برای امام علیه السلام ماهی می خرید سرهای ماهی را که نمی خوردند جمع می کرد و به بازار ماهی فروش ها می برد و می فروخت و با آن برای امام ماهی می خرید. لذا تعبیر این است که والد بعد از والد، یعنی مثل پدر دلسوز بود و بعد از پدر خودم او برای من پدری کرد. و مفضل زمان امام صادق مرد کاملی بوده است.

۲- روایت بشیر دهّان؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَصْرِیِّ، قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَیْنِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ بَشِیرٍ الدَّهَّانِ، قَالَ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لِمُحَمَّدِ بْنِ کَثِیرٍ الثَّقَفِیِّ، مَا تَقُولُ فِی الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ مَا عَسَیْتُ أَنْ أَقُولَ فِیهِ، لَوْ رَأَیْتُ فِی عُنُقِهِ صَلِیباً وَ فِی وَسَطِهِ کُسْتِیجاً لَعَلِمْتُ عَلَی أَنَّهُ عَلَی الْحَقِّ، بَعْدَ مَا سَمِعْتُکَ تَقُولُ فِیهِ مَا تَقُولُ، قَالَ، رَحِمَهُ اللَّهُ لَکِنْ حُجْرُ بْنُ زَائِدَةَ وَ عَامِرُ بْنُ جُذَاعَةَ أَتَیَانِی فَشَتَمَاهُ عِنْدِی، فَقُلْتُ لَهُمَا لَا تَفْعَلَا فَإِنِّی أَهْوَاهُ، فَلَمْ یَقْبَلَا فَسَأَلْتُهُمَا وَ أَخْبَرْتُهُمَا أَنَّ الْکَفَّ عَنْهُ حَاجَتِی! فَلَمْ یَفْعَلَا، فَلَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُمَا، أَمَا إِنِّی لَوْ کَرُمْتُ عَلَیْهِمَا لَکَرُمَ عَلَیْهِمَا مَنْ یَکْرُمُ عَلَیَّ، وَ لَقَدْ کَانَ کُثَیِّرُ عَزَّةَ فِی مَوَدَّتِهِ لَهَا أَصْدَقَ مِنْهُمَا فِی مَوَدَّتِهِمَا لِی، حَیْثُ یَقُولُ:



---

۱- (۷) رجال الکشی، ص: ۳۲۱.

أَمَا إِنِّی لَوْ کَرُمْتُ عَلَیْهِمَا لَکَرُمَ عَلَیْهِمَا مَنْ یَکْرُمُ عَلَیَّ.(۱)

۳-روایت هشام بن أحمر: فقال نعم و الله المفضل بن عمر الجعفی یقولها و یکرّرها انما هو والد بعد والد حَدَّثَنِی إِبْرَاهِیمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ حَدَّثَنِی سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِّیُّ، قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی، عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ، عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ أَسَدِ بْنِ أَبِی الْعُلَا، عَنْ هِشَامِ بْنِ أَحْمَرَ، قَالَ، دَخَلْتُ عَلَی أَبِی عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ أَنَا أُرِیدُ أَنْ أَسْأَلَهُ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ، وَ هُوَ فِی ضُیَیْعَةٍ لَهُ فِی یَوْمٍ شَدِیدِ الْحَرِّ وَ الْعَرَقُ یَسِیلُ عَلَی صَدْرِهِ، فَابْتَدَأَنِی فَقَالَ: نَعَمْ وَ اللَّهِ الَّذِی لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، الْمُفَضَّلُ بْنُ عُمَرَ الْجُعْفِیُّ، حَتَّی أَحْصَیْتُ نَیِّفاً وَ ثَلَاثِینَ مَرَّةً یَقُولُهَا وَ یُکَرِّرُهَا، قَالَ: إِنَّمَا هُوَ وَالِدٌ بَعْدَ وَالِدٍ.

قَالَ الْکَشِّیُّ: أَسَدُ بْنُ أَبِی الْعُلَا یَرْوِی الْمَنَاکِیرَ، لَعَلَّ هَذَا الْخَبَرَ إِنَّمَا رُوِیَ فِی حَالِ اسْتِقَامَهِ الْمُفَضَّلِ قَبْلَ أَنْ یَصِیرَ خَطَّابِیّاً.

هشام می گوید بر امام صادق وارد شدم و می خواستم راجع به مفضل بن عمر سؤال کنم؛ از این جمله معلوم می شود که مفضل از کسانی بوده است که شخصیّت جنجالی داشته است.

کشی در این روایت مناقشه کرده است و گفته است که راوی در روایت أسد بن أبی العلا است که أحادیث منکر را نقل کرده است. و گفته است که شاید هم قبل از این که مفضل جزء خطابیه بشود امام علیه السلام این گونه فرموده است. یعنی کشی پذیرفته است که مفضل یک زمانی جزء پیروان ابا الخطاب مغیره بن سعید شده است. این نکته را در ذهن داشته باشید.

ص: ۳۰

---

۱- (۸) رجال الکشی، ص: ۳۲۱ .

۴- و حکی نصر بن الصباح، عن ابن أبی عمیر بإسناده، أن الشیعه حین أحدث أبو الخطاب ما أحدث خرجوا إلی أبی عبد الله ع فقالوا: أقم لنا رجلا نفزع إلیه فی أمر دیننا و ما نحتاج إلیه من الأحکام. قال: لا تحتاجون إلی ذلک، متی ما احتاج أحدکم عرج إلی و سمع منی و ینصرف، فقالوا: لا بد. فقال: قد أقمت علیکم المفضل اسمعوا منه و اقبلوا عنه، فإنه لا یقول علی الله و علی إلا الحق، فلم یأت علیه کثیر شی ء حتی شنعوا علیه و علی أصحابه، و قالوا أصحابه لا یصلون، و یشربون النبیذ، و هم أصحاب الحمام، و یقطعون الطریق و المفضل یقربهم و یدنیهم.(۱)

أهل کوفه بعد از جریان أبالخطاب مبلّغی خواستند، حضرت گفت هر موقع نیاز شد بیایید گفتند نه باید کسی را داشته باشیم. حضرت مفضل را معرّفی می کند.

از این روایت فهمیده می شود که مفضل جزء خطّابیه نبوده است و بعد شایع شده که جزء خطّابیه است زیرا با آنها رفت و آمد می کرد. و تحلیل شخصیت او این است که دافعه نداشته است و با همه خوب بوده است و در تاریخش هست که با کفتر باز ها و دزد ها، و حتّی با شراب خوار ها مماشات می کرده است. و شیعه هایی که خیلی معتقد بودند که خط قرمز ها را باید مراعات کرد از مفضل ناراحت بودند. این مطلب از کل زندگی مفضل بن عمر به دست می آید.

(و این جریان را نقل می کنند که امام صادق علیه السلام نامه نوشت که فلان مقدار پول نیاز است و فلان چیز و فلان چیز را بخرید. مفضل بن عمر به دنبال کفتر باز ها فرستاد و تا زراره و بقیه که به آن ها گفتم پول جور کنید گفتند فعلاً نداریم بعداً تهیه می کنیم، تا این ها ناهارشان تمام نشده است پول را جور کنید. کفترباز ها هم سریع از این طرف و آن طرف پول جور کردند و آوردند از کفتربازها در خواست کرد و آنها قبل از این که ناهار زراره تمام شود پول زیادی را آماده کردند و پیش مفضل بن عمر گذاشتند و هنوز ناهار زراره تمام نشده بود. و به زراره گفت که ما به این کفتر باز ها نیاز داریم. که روایتش را بعداً نقل می کنیم.)



---

۱- (۹) معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۱۹، ص: ۳۲۱.

این روایات را کشّی نقل می کند و ما این روایات را از معجم رجال حدیث جلد ۱۹ صفحه ۳۲۱ این ها را نقل می کنیم.

## موضوع: وقت نماز شب /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

اوقات رواتب

وقت نماز شب

ادامه بحث از مطلب دوم صاحب عروه

بحث راجع به این مطلب بود که صاحب عروه فرمودند اگر کسی قبل از طلوع فجر چهار رکعت از نماز شب را نخواند، بعد از طلوع فجر ابتدا نماز صبح را می خواند و بعد نماز شب را قضا می کند.

روایاتی معارض این مطلب بیان شد که می گفت ابتدا نماز شب بخواند و بعد نماز صبح بخواند. مرحوم خویی فرمودند سه طائفه از روایات داریم و طائفه سوم نسبت تباین بین طائفه أول و دوم را مرتفع می کند و نتیجه بحث تفصیل در مسأله می شود بین کسی که قبل از طلوع فجر بیدا بوده که ابتدا نماز صبح را می خواند و بین کسی که قبل از طلوع فجر خواب بوده است که ابتدا نماز شب را می خواند.

در ادامه اشکال شد که روایت مفضل بن عمر با طائفه سوم معارضه دارد و با این معارضه انقلاب نسبت و در نتیجه تفصیل مذکور کنار می رود. لذا بحث به بررسی روایت مفضل بن عمر و صلاحیت این روایت برای معارضه کشیده شد.

بررسی رجالی مفضل بن عمر

نظر مرحوم خویی

بحث راجع به مفضل به عمر به اینجا رسید که:

وجود روایات مادحه

مرحوم خویی فرموده است: به نظر ما مفضل از أجلّاء و ثقات است و روایات زیادی در مدح او صادر شده است که هشت روایت است و برخی از این ها صحیحه است مثل؛

ص: ۳۲

معتبره یونس بن یعقوب؛ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَم عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: أَمَرَنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَنْ آتِيَ الْمُفَضَّلَ وَ أُعَزِّيَهُ بِإِسْمَاعِيلَ وَ قَالَ أَقْرِئِ الْمُفَضَّلَ السَّلَامَ وَ قُلْ لَهُ إِنَّا قَدْ أُصِبْنَا بِإِسْمَاعِيلَ فَصَبَرْنَا فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرْنَا إِنَّا أَرَدْنَا أَمْراً وَ أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ

أَمْراً فَسَلَّمْنَا لِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.(۱)

این روایت نشان می دهد که مفضّل خیلی به امام علیه السلام نزدیک بوده است و امام به مفضل محبّت داشته است که در وفات فرزند خودش کسی را فرستاد و گفت به او بگو که صبر کن.

و در روایت دیگر که در اختصاص شیخ مفید است:

و روی الشیخ المفید بسنده الصحیح، عن عبد الله بن الفضل الهاشمی، قال: کنت عند الصادق جعفر بن محمد ع، إذ دخل المفضل بن عمر، فلما بصر به ضحک إلیه، ثم قال: إلی یا مفضل، فو ربی إنی لأحبک و أحب من یحبک، یا مفضل لو عرف جمیع أصحابی ما تعرف ما اختلف اثنان.(۲)

توجیه روایات ذامّه

در مقابل روایات ذامّه وجود دارد که أکثراً ضعیف السند است و برخی صحیح است که باید علم آن را به خود أهل بیت واگذار کنیم و شاید به خاطر نکته حفظ مفضل بن عمر از کید أعداء این روایت صادر شده است و شاهد آن این است که این روایات تنها از امام صادق علیه السلام است و از امام کاظم و رضا علیهما السلام صادر نشده است.

بررسی قول رجالیون



---

۱- (۱) الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص: ۹۲ .

۲- (۲) معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، ج ۱۹، ص: ۳۲۸ .

قول رجالیون را نیز مرحوم خویی بررسی کرده است که؛

امّا قول ابن غضائری که گفت: «ضعیف متهافت القول»؛ می گوییم که کتاب ابن غضائری ثابت نیست و نجاشی می گوید کتاب ابن غضائری از بین رفت واین که علامه در خلاصه، مطالبی را به اسم ابن غضائری نسبت به مفضل بن عمر، نقل می کند این مطالب ثابت نیست بعد از این که نجاشی می گوید بعضی از ورثه ابن غضائری کتاب های او را تلف کردند. و البته خود ابن غضائری شخص جلیل القدری است.

أما کشّی، تعبیرش این بود که خطّابی شد. و مرحوم خویی می فرماید: ما شاهدی بر مطلب کشّی پیدا نکردیم که از کجا کشّی فهمیده است مفضل خطابی شده است. بلکه شاهدی داریم که خطّابی نشده است زیرا نجاشی در مورد مفضل می گوید: «و قیل کان خطابیا» و تعبیر به «قیل» مشعر به ضعف این قول است.

نتیجه بحث مرحوم خویی راجع به قول رجالیون

و لذا مرحوم خویی می فرماید: توثیق شیخ مفید در ارشاد، و توثیق شیخ طوسی بلامعارض است. توثیق شیخ طوسی به این نحو است که در کتاب الغیبه مفضل را جزء ممدوحین قرار دارد و در تهذیب هم حدیثی از مفضل بن عمر نقل می کند که در سند آن محمد بن سنان است و وقتی اشکال می گیرد می گوید «در سند آن محمد بن سنان است» و نمی گوید «در سند آن مفضل بن عمر است» که معلوم می شود با مفضل بن عمر مشکلی ندارد. و این توثیقات با تضعیفی معارض نیست زیرا گفتیم تضعیف ابن غضائری ثابت نشد و خود نجاشی هم مفضل بن عمر را تضعیف نکرد.

ص: ۳۴

انصاف این است که این فرمایش مرحوم خویی تا اینجا قابل قبول نیست؛

عدم نیاز کلام کشّی به شاهد

أما این که شاهدی بر مطلب کشّی و خطّابی شدن مفضل، پیدا نکردیم؛

أولاً: می گوییم مگر در موارد دیگر که به کلام نجاشی و شیخ طوسی و کشّی استناد می کنید دنبال شاهد می گردید، بلکه شما بر شهادت این بزرگان اعتماد می کنید و أصاله الحسّ جاری می کنید.

وجود شاهد بر غالی بودن مفضل در رجال کشّی

و ثانیاً این که می گویید شاهدی ذکر نکرد درست نیست: زیرا کشّی روایاتی را ذکر کرد که مفادش این بود که مفضل بن عمر با خطّابیه بوده است که قبلاً خواندیم و باز اشاره می کنیم که در این روایات حرف های غلوّ آمیز نقل شده است؛

در همین رجال کشّی است که : علی بن حکم می گوید؛ مفضل بن عمر به ابوالخطاب و شخصی دیگر می گفت «انکما لمن المرسلین».

یا این روایت که از معاویه بن وهب و اسحاق بن عمار نقل می کند که:

وجدت بخط جبرئیل بن أحمد الفاریابی فی کتابه، حدثنی محمد بن عیسی، عن ابن أبی عمیر، عن معاویه بن وهب، و إسحاق بن عمار، قالا: خرجنا نرید زیاره الحسین ع، فقلنا لو مررنا بأبی عبد الله المفضل بن عمر فعساه یجی ء معنا، فأتینا الباب فاستفتحناه فخرج إلینا فأخبرناه، فقال: استخرج الحمار فأخرج، فخرج إلینا و رکب و رکبنا، و طلع لنا الفجر علی أربعه فراسخ من الکوفه، فنزلنا فصلینا، و المفضل واقف لم ینزل یصلی، فقلنا: یا أبا عبد الله لا تصلی؟ فقال: صلیت قبل أن أخرج من منزلی.

ص: ۳۵

شب حرکت کردیم که از کوفه به کربلا برویم و سراغ مفضل رفتیم و او را با خود بردیم وقتی چهار فرسخ از کوفه دور شدیم موقع اذان شد. یعنی أوائل شب حرکت کردند که بعد از این زمان اذان داخل شده است. می گوید نماز صبح را خواندیم ولی مفضل پیاده نشد و گفت نماز را در منزل خواندم. که این حرف غلات است که نماز مهم نیست و مهم حبّ علی و أولاد علی است و این حرف غلات است که محبّت علی علیه السلام را کافی می دانند.

عدم اشعار «قیل» در کلام نجاشی به ضعف قول

أما این که مرحوم خویی فرمودند: نجاشی گفته است: «و قیل کان خطّابیا» و این تعبیر مشعر به ضعیف بودن است؛

صحیح نیست. و اشعاری ندارد بلکه این مطلب برای نجاشی ثابت نشده است لذا این تعبیر را کرده است. هر چند ضعیف بودن مفضل برایش ثابت شده است. و شاید هم قائل این قول را نمی دانسته است و دلیل نمی شود که این قول را قبول ندارد.

عدم مخالفت «فاسد المذهب مضطرب الروایه» با وثاقت

در ادامه مرحوم خویی فرموده است که نجاشی تعبیر به «فاسد المذهب مضطرب الروایه»؛

فساد مذهب مخلّ به وثاقت نیست. و نیز اضطراب حدیث مخلّ به وثاقت نیست و برخی أفراد احادیث مضطرب دارند یعنی احادیث آن ها با مبانی مذهب سازگار نیست ولی خودشان آدم ثقه ای هستند و گاهی از این جور افراد تعبیر به «یعرف حدیثه و ینکر» می کنند. و مضطرب الروایه غیر از مضطرب الحال است. روایات او مضطرب است مثل ضعیف الروایه، ولی این که خود او نیز ضعیف است را بیان نکرد.

ص: ۳۶

تضعیف مفضل توسط نجاشی

و لکن باید بگوییم که: نجاشی صریحاً گفت «لایعتمد علی حدیثه» و با وجود این تعبیر، نباید به تعبیر مضطرب الروایه اکتفا کرد خصوصاً این که می گوید؛ «و قدذکر له مصنفات لایعوّل علیها، یا این که: مضطرب الروایه لایعبأ به» یعنی به خود او اعتنا نمی شود نه این که به روایه او اعتنا نمی شود و ضمیر به مفضل رجوع می کند نه به روایه.

لذا استناد مرحوم خویی به توثیق شیخ مفید و شیخ طوسی و ابن شهر آشوب که از متأخّرین است، و می گوید تضعیف ابن غضائری ثابت نیست و نجاشی هم خود او را تضعیف نکرده است صحیح نیست زیرا نجاشی خود او را تضعیف کرده است. و أصلًا تعبیر به «مضطرب الروایه» بعید نیست برای مواردی باشد که می خواهند بگویند موثوق به و قابل اعتماد نیست. هر چند ما اصراری به این کلمه نداریم ولی کلمات دیگر رسا هستند.

عدم فرق بین روایات مادحه و ذامّه

أما روایات؛ ما فرق بین روایات ذامّه و مادحه را نفهمیدیم که مرحوم خویی می فرماید؛

أکثر روایات ذامّه را ضعیف السند اند و برخی از آن ها معتبر اند که علم آن را به أهلش واگذار می کنیم. ولی روایات مادحه کثیره اند و در آن ها روایات صحیح هم هست. لذا مقدم می شوند.

در حالی که روایات مادحه کمتر از روایات ذامه اند زیرا روایات مادحه هشت مورد و روایات ذامه نه مورد اند. چه فرقی دارند در حالی که هر دو بر روایات ضعیف و صحیح مشتمل اند. و اتّفاقاً برخی از روایات مادحه بحث جدی دارد؛ مثلًا روایتی از اختصاص شیخ مفید بود که انتساب این کتاب به شیخ مفید محل مناقشه است و برخی مثل آقای زنجانی انتساب این کتاب به شیخ مفید را ثابت نمی دانند.

احتمال این که روایات ذامّه برای حفظ جان مفضل بن عمر صادر شـده باشـد تا دشـمن بگوید مفضل محبوب امام نیست بلکه مبغوض امام است و به مفضل آسیب نرساننـد، این احتمال مرجّح باب تعارض نیست. علاوه بر این که این احتمال در روایات مادحه نیز هست که امام از او تعریف کرد تا شیعیان خالص به او آسیب نرساننـد زیرا مفضل در معرض آسیب دو گروه بود: هم مخالفین و هم شیعیان خالص که با مفضل مخالف بودند.

و تعبیر«أعیبـک دفاعـاً منی عنـک» برای زراره است و در مورد مفضـل وارد نشـده است تـا قرینه بر جمع بین دو دسته روایات شود.

وجه صحیح در اثبات وثاقت مفضل

تنهـا وجهی که به نظر مـا وجیه است و بـاعث می شود جلالـت و وثـاقت مفضـل بن عمر را بعیـد نـدانیم این است که؛ روایات مـادحه علاوه بر امـام صادق، از امام کاظم و امام رضا علیهما السـلام نیز صادر شـده است ولی روایات ذامّه تنها از امام صادق علیه السلام صادر شده است.

و احتمـال قوی وجود دارد یک زمانی که مفضل با اسـماعیل بود که خطابیه طرفـدارش بودنـد و آن ها را ترویـج می کرد امام صادق در آن زمان مفضل را قدح کرده است ولی بعد از وفات اسماعیل، از مفضل مشکل خاصی غیر از غلوّی که به او نسبت می دهنـد، شـنیده نشـده است. و امـام کـاظم علیه السـلام از او تعریف کرده است:«و کـان الوالـد بعـد الوالـد» یـا بعـد از وفات اسماعیل، با این که پسر امام صادق بوده است ولی حضرت برای مفضل تسلیت فرستاده است که«فاصبر کما صبرنا».

لـذا بعیـد نمی دانیم از مجموعه این روایـات اسـتفاده شود که حالت أخیره مفضل بن عمر حالت اسـتقامت بوده است نه حالت انحراف. و شاهد آن روایت از امام کاظم است که سند آن هم صحیح بود«کان الوالد بعد الوالد» و لذا این تضعیف ها اعتباری نـدارد زیرا به لحـاظ حـال ابتـدای او که «کان خطابیا» درست است زیرا یک زمانی با خطابیه بود. و اتّهام به غلو به خاطر افکار مفضـل بـوده است و مشـکلی نـدارد زیرا محمـد بن مسـلم را نیز به غلوّ متّهم کرده انـد و زود به غلوّ متهم می کردنـد. مشـکل خطّابی بودن و طرفـدار فرقه ابوالخطـاب مغیره بن سـعید بودن است که فرقه ضاله ملعونه بودنـد که ظاهر روایات این است که یک زمانی با خطابیه بوده است ولی بعد از آنها جدا شده است و شاهد آن حدیثی است که از امام کاظم علیه السلام است.

ص: ۳۸

روایتی از امام کاظم علیه السلام که سند آن به نظر ما خوب است زیرا خالد بن نجیح مروی عنه صفوان و ابن أبی عمیر است و ثقه است؛ وَ حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ قُولَوَیْهِ، قَالَ حَدَّثَنِی سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی، عَنِ الْبَرْقِیِّ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی، عَنْ خَالِدِ بْنِ نَجِیحٍ الْجَوَّانِ، قَالَ، قَالَ لِی أَبُو الْحَسَنِ (ع) مَا یَقُولُونَ فِی الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قُلْتُ یَقُولُونَ فِیهِ هَبْهُ یَهُودِیّاً أَوْ نَصْرَانِیّاً وَ هُوَ یَقُومُ بِأَمْرِ صَاحِبِکُمْ، قَالَ: وَیْلَهُمْ مَا أَخْبَثَ مَا أَنْزَلُوهُ! مَا عِنْدِی کَذَلِکَ وَ مَا لِی فِیهِمْ مِثْلُهُ.

امام سؤال کرد که مردم راجع به مفضل بن عمر چه می گویند؟ خالد می گوید گفتم که می گویند فرض کن یهودی یا مسیحی باشد در هر حال به آقا خدمت می کند. یعنی در قالب تعریف بدترین ذمّ را از مفضل کرده اند. حضرت می فرماید؛ وای بر این ها خیلی خباثت در این حرفی که زده اند به خرج داده اند. مفضل نزد من این گونه نیست و من مثل مفضل بن عمر در بین این ها ندارم.

روایت «کان الوالد بعد الوالد» نیز از امام کاظم علیه السلام بود. لذا اگر بشود از این راه که زمان امام کاظم علیه السلام، مفضل صالح بوده است و اگر مشکلی داشته است برطرف شده است، مفضل را توثیق کرد و اطمینان به وثاقت پیدا کرد خوب است و گرنه انصاف این است که با وجوهی که مرحوم خویی ذکر کرده اند اثبات وثاقت مفضل بن عمر مشکل خواهد بود.

و این که شاید روایت مفضل برای زمانی است که مفضل مشکل دار بوده است لذا نمی توان به روایت مفضل تمسّک کرد؛ صحیح نیست زیرا اگر بعداً مفضل درست شده باشد و حدیث نادرستی از او نقل شده باشد مقتضای تدیّن این است که به مردم اعلام کند که حرف هایی که قبلاً زده ام اعتبار ندارد.

ص: ۳۹

مدرکی بودن تضعیف نجاشی

لـذا مـا توثیق مفضـل را به وجهی که ذکر کردیم بعیـد نمی دانیم، و چون قبلاًـ بـا خطابیه بوده است و خطابیه هم از غلات اند تضعیف نجاشی مدرکی می شود و از اعتبار می افتد.

نکته: این که چرا روایتی نداریم که مثل سید حمیری هر دو حال او را با هم ذکر کند و تنها یا او را مدح و یا او را ذمّ می کنند می گوییم؛ راجع به سـید حمیری، چون همزمان هم مشـروب می خورد و هم در مدح أهل بیت شـعر می گفت لذا می گفتند؛ ان ضلّ له قـدم ثبت له قدم أخری؛ یعنی اگر مشـروب می خورد در عین حال محبّ أهل بیت نیز هست و این را هم ببینید. ولی مفضل چون در جوانی طرفـدار گروهک ها شـده است و بعـد توبه کرده است لـذا حال که آدم خوبی شده است جا ندارد که حالت سابقه او ذکر شود و تا آخر عمر به سر او بزنند و او را ذمّ کنند.

تأخیر نماز تا زمان زوال عذر

مسأله بعد که مسأله مهمی است؛

نظر صاحب عروه (وجوب تأخیر در غیر تیمّم)

مسأله ۱۵؛ یجب تأخیر الصلاه عن أول وقتها لذوی الأعذار مع رجاء زوالها أو احتماله فی آخر الوقت ما عدا التیمم کما مر هنا و فی بابه ...

صاحب عروه فرموده است؛ اگر کسی أول وقت عذری غیر از فقدان ماء داشت در صورتی که امید دارد عذرش برطرف شود، حق ندارد نماز اضطراری بخواند مثلاً اگر أول وقت لباس پاک نداشت باید صبر کند.

مناقشه مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده اند؛

ص: ۴۰

عدم فرق بین تیمّم و سایر أعضاء در حکم واقعی

نسبت به زمان تعلّق حکم واقعی یعنی أمر واقعی اضطراری، تابع عجز از صرف الوجود در تمام وقت است زیرا ظاهر أمر اضطراری این است که در فرض عجز از واجب است و وقتی صرف الوجود واجب بود عجز از صرف الوجود لازم است. و وقتی می گویند: «من لم یقدر فلیصلّ فی الثوب النجس» یا «من لم یقدر فلیصلّ جالساً» ظاهر در این است که: «کسی که بر صرف الوجود نماز اختیاری قادر نیست نماز اضطراری را بخواند» و فرقی بین تیمّم و غیر تیمّم نخواهد بود.

و ظاهر «فلم تجدوا ماء فتیمموا» این است که «فلم تجدوا ماءً لأداء الصلاه الواجبه» وگرنه اگر کسی در آخر وقت آب پیدا می کند یا مریضی او خوب می شود و می تواند وضو بگیرد حق ندارد ابتدای وقت تیمم کند و نماز بخواند. ظاهر دلیلی که می گوید «من لم یجد ماءً أی لم یتمکّن من الوضوء لفقدان الماء أو لمرض فلیتیمم» این است که قادر بر نماز با وضوی در تمام وقت نباشد.

ولذا موضوع أمر واقعی اضطراری عجز از صرف الوجود واجب اختیاری است.

و به نظر ما، انصافاً حرف متینی است و لاأقل دلیل أمر اضطراری بیشتر از این ظهور ندارد و اطلاق دلیل شرطیّت شرط اختیاری محکّم است و قدرمتیقّن از رفع ید از شرطیّت شرط اختیاری این است که در تمام وقت از شرط اختیاری عاجز باشد.

نکته: اذا قمتم إلی الصلاه در آیه ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ) بیان عرفی است برای این مطلب که وقتی آب نیست تیمم کنید و«اذا قمتم إلی الصلاه» ارشاد به شرطیّت وضو برای نماز عند التمکّن است، و ظاهر «فلم تجدوا ماء» این است که «لم تتمکّنوا من الوضوء للصلاه الواجبه» یعنی اگر قادر بر صرف الوجود نماز واجبِ با وضو، نباشید أمر به تیمم دارید. و گرنه اگر به ظاهر آن جمود کنیم در صورتی که بدانیم پنج دقیقه دیگر آب پیدا می شود یا مریضی خوب می شود باید بتوانیم تیمم کنیم و صبر لازم نباشد در حالی که کسی این را نمی گوید.

یا این که در روایت آمده است: «المریض یصلی جالساً» که ظاهر عرفی آن کسی است که در تمام وقت از نماز ایستاده عاجز است. متفاهم عرفی این است و اگر اجمال داشت به اطلاق دلیل شرطیّت قیام تمسّک می کنیم و قدرمتیقّن از رفع ید از شرطیّت قیام، صورتی است که از قیام در کل وقت عاجز باشیم.

وجوب تأخیر در خصوص تیمّم نسبت به حکم ظاهری

أما نسبت به حکم ظاهری، مرحوم خویی فرموده است؛

الآن أول وقت است و نمی توانم نماز ایستاده بخوانم و می خواهم نماز بخوانم و بخوابم. أمر واقعی به صلاه عن جلوس، تابع عجز از صرف الوجود واجب اختیاری است ولی وقتی احتمال می دهم که عجز از قیام، تا طلوع آفتاب باقی بماند استصحاب بقای عجز می کنم لذا عجز از صرف الوجود را با استصحاب استقبالی اثبات کرده و أمر به صلاه عن جلوس ثابت می شود. بله اگر کشف خلاف شود باید اعاده کرد ولی اگر شخص خوابید و کشف خلاف برای او حاصل نشد اعاده هم لازم نیست.

البته اعاده در صورت کشف خلاف برای جایی است که به ارکان اخلال وارد شود لذا در مثال نماز در ثوب متنجّس با کشف خلاف، اعاده لازم نیست زیرا ترک شرط عن عذر بوده است و حدیث لاتعاد جاری می شود. ولی در تیمم، شارع استصحاب استقبالی را الغاء کرده است «المسافر یطلب الماء مادام فی الوقت فاذا خاف الوقت فلیتیمم» و لذا أمر تیمم أصعب از بقیه أعذار است نه این که أسهل باشد کما این که صاحب عروه فرموده است.

و لذا مرحوم خویی می فرماید؛ أمر واقعی اضطراری تابع عجز از صرف الوجود واجب اختیاری است ولی عند الشک فی بقاء العذر إلی آخر الوقت استصحاب استقبالی جز در تیمم، جواز بداء را ثابت می کند و با کشف خلاف، در صورتی که مثل صلاه عن جلوس باشد و اخلال به ارکان زده باشد واجب اعاده می شود.

**موضوع: تأخیر نماز برای صاحبان عذر /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۵**

.Your browser does not support the audio tag

اوقات رواتب

تأخیر نماز تا زمان زوال عذر

نظر صاحب عروه (وجوب تأخیر در غیر تیمّم)

صاحب عروه در مسأله پانزدهم فرمود:

یجب تأخیر الصلاه عن أول وقتها لذوی الأعذار مع رجاء زوالها أو احتماله فی آخر الوقت ما عدا التیمم کما مر هنا و فی بابه ...

کسانی که ذوی الأعذار هستند ولی احتمال می دهند عذرشان در أثناء وقت برطرف شود باید نمازشان را تا آخر وقت تأخیر بیندازند و تنها فاقد الماء اگر علم ندارد که در آخر وقت آب پیدا می کند جایز است تیمّم کند.

نظر مرحوم خویی

مرحوم خویی فرمودند: اتّفاقاً قضیه برعکس است و در مورد فاقد الماء دلیل داریم: المسافر یطلب الماء ما دام فی الوقت فاذا خاف الوقت فلیتیمم. ولی در سایر أعذار دلیلی بر وجوب تأخیر نداریم.

مناقشه در نظر مرحوم خویی

البته راجع به این فرمایش مرحوم خویی عرض می کنیم که:

اختصاص وجوب تأخیر در تیمّم به فاقد الماء

در مورد فاقد الماء دلیل داریم که وجوب صبر دارد زیرا می گوید: «المسافر یطلب الماء فی الوقت» ولی راجع به سایر أسباب مشروعیّت تیمّم دلیل ندایم مثلاً اگر شخصی مریض باشد و آب برای او ضرر داشته باشد دلیل نداریم که باید تا آخر وقت صبر کند و الغای خصوصیت نیز مشکل است و جزم به عدم خصوصیت نداریم. پس دلیل داریم که تیمّم به خاطر فقد الماء، در أول وقت مشروع نیست ولی به خاطر سایر أعذار دلیل خاصی نداریم مثل بقیه أعذار مثل این که به خاطر مریضی می خواهد نماز را نشسته بخواند.

ص: ۴۳

مناقشه در استصحاب استقبالی

این که مرحوم خویی فرمود که مثلاً مریض که می خواهد نمازش را نشسته بخواند اگر احتمال استمرار عذرش را تا آخر وقت می دهد استصحاب استقبالی نسبت به عجز تا آخر وقت جاری کند و مشروعیت نماز نشسته را با استصحاب که حکم ظاهری است ثابت می کند. بله اگر در أثناء وقت فهمید که عذرش برطرف شده است حکم ظاهری مقتضی اجزاء نیست و اگر خلل در ارکان نماز ایجاد شده باشد باید نماز را اعاده کند. ولی می تواند با استصحاب استقبالی در ابتدای وقت نماز نشسته بخواند و بخوابد تا کشف خلاف نشود.

این مطلب مرحوم خویی مبتنی بر قبول استصحاب استقبالی است که دو اشکال به آن شده است؛

مناقشه أول

اشکال أول اشکال مبنایی است؛ از صاحب جواهر و بعضی معاصرین در کتاب المباحث الاصولیه، نقل شده است که استصحاب استقبالی مشمول دلیل استصحاب نیست زیرا ظاهر دلیل این است که «کنت علی یقین من طهارتک فشککت». یقین به طهارت گذشته یقین سابق است و شک در طهارت فعلیه وجود دارد. ولی در استصحاب استقبالی این گونه نیست و شک در وجود فعلی متیقّن نداریم بلکه متیقّن ما الآن است و در وجود متأخّر آن در آینده داریم.

جواب از مناقشه أول

این اشکال مبنایی را ما در اصول جواب دادیم که؛

هر چند مورد استصحاب، استصحاب فعلی است ولی از أدله استصحاب یک قاعده عامه انتزاع شده است: «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشک أبداً» که قاعده عامه است و شامل استصحاب استقبالی نیز می شود.

مناقشه دوم

بله طبق نظر کسانی (مثل صاحب کفایه و محقق اصفهانی و بحوث و نیز خود مرحوم خویی) که می گویند تعبیر به نقض جایی صادق است که حیث حدوث و بقاء یقین و شک را لحاظ نکنیم: اگر بگوییم «یقین به حدوث و شک در بقاء» دیگر نقض معنا ندارد زیرا یکی به حدوث و دیگری به بقاء تعلّق دارد و مثل این است که گفته شود: «یقین به عدالت زید را با شک در فسق عمرو نقض بکن یا نکن» که این دو ربطی به هم ندارند و ناقض و منقوض باید بر مورد واحد توارد کنند تا نقض صدق کند. (وقتی می خواهید با قیچی طناب را نقض کنید باید قیچی را روی طناب بیاورید نه این که طناب طرف راست اتاق است بعد در طرف چپ اتاق قیچی را باز و بسته کنید). مصحّح استعمال نقض این است که حیث حدوث و بقاء را در متعلّق یقین و شک لحاظ نکنیم تا با هم مغایر نشوند.

این بیان، استصحاب استقبالی را دچار مشکل می کند زیرا؛

در استصحاب استقبالی باید حیث حدوث و بقاء را در متعلّق یقین و شک لحاظ کنیم. نسبت به استصحاب فعلی می توانستیم حیث حدوث و بقاء را در متعلّق یقین و شک لحاظ نکنیم و می گفتیم «کنت علی یقین» من قبلاً ـ می دانستم وضو دارم. در حالی که اگر حیث حدوث را در متعلّق یقین لحاظ کنیم باید بگوییم «من الآن یقین دارم که قبلاً ـ وضو داشتم» لذا حیث حدوث را لحاظ نمی کنیم و یقین را با صیغه ماضی به کار می بریم و لذا صحیحه زراره می گوید: کنت علی یقین یعنی تو قبلاً ـ یقین به طهارت داشتی. پس در استصحاب فعلی حیث حدوث و بقاء را که لحاظ نمی کنیم یقین را به صیغه ماضی و شک را به صیغه حالی بیان می کنیم.

حال در استصحاب استقبالی چه باید کرد؛ الآن می دانم که از نماز ایستاده عاجزم و شک دارم که تا غروب عاجز خواهم بود یا نه ؛ اگر بگوییم «الآن یقین دارم که از نماز ایستاده عاجزم و بعداً شک دارم که عجز دارم یا نه؟»، اگر بعداً شک می کنی پس آلان شک نداری و استصحاب جاری نمی شود. لذا باید بگوییم: «الآن یقین دارم که از قیام عاجزم و الآن شک دارم که بعداً عاجز خواهد بود یا نه» و در متعلّق شک بقاء و استمرار عجز از قیام در مستقبل لحاظ شد وگرنه تهافت می شود که بگوییم «الآن یقین دارم که از قیام عاجزم و الآن شک دارم که از قیام عاجزم یا نه».

نتیجه این که متعلّق یقین، عجز فعلی از قیام و متعلّق شک، استمرار عجز از قیام تا غروب آفتاب و بقای عجز است. در حالی که خود شما گفته اید اگر بخواهیم حیث حدوث و بقاء را در متعلّق یقین و شک لحاظ کنیم صدق نقض به مشکل بر می خورد.

ولی این اشکال به ما وارد نیست زیرا:

گفته ایم هر چند حیث حدوث و بقاء را در متعلق یقین و شک لحاظ کنیم باز صدق نقض عرفی است و صحیحه اولای زراره نیز می گوید: «فإنه علی یقین من وضوئه» نمی گوید «کان علی یقین» بلکه می گوید «علی یقین»یعنی همین الآن یقین دارد به این که وضو داشت؛ یعنی به حدوث وضوی خود در گذشته یقین دارد و نهی از نقض عملی یقین به حدوث یک شیء با شک در بقاء آن اشکالی ندارد زیرا حدوث و بقای شیء واحد است و مانعی از صدق نقض نسیت. لذا استصحاب استقبالی را ما قبول داریم.

مناقشه سوم

اشکال دوم، در خصوص مواردی است که بخواهیم با استصحاب استقبالی، أمر به فعل واجب اضطراری را ثابت کنیم؛ مثلاً در روز عید قربان که پیرمرد ها و زن ها می خواهند رمی جمره کنند و می بینند خیلی شلوغ است و نمی دانند بعداً خلوت می شود یا نه. آیا می توانند نائب بگیرند؟ مرحوم خویی فرموده است اگر ابتدای روز عاجز بود با استصحاب استقبالی عجز تا غروب را ثابت می کند و نائب گرفتن جایز است. و أمر ظاهری به استنابه درست می شود و شخص عاجز بعد به خیمه های منی می رود و استراحت می کند و لازم نیست از کسی بپرسد که جمره خلوت شد یا خلوت نشد.

ص: ۴۶

اشکال دوم این است که: موضوع أمر به واجب اضطراری مثل استنابه، عجز از صرف الوجود واجب اختیاری است و ما نمی دانیم این شخص از صرف الوجود عاجز است یا عاجز نیست. شاید فی علم الله همین الآن هم قادر بر صرف الوجود باشد بله عجز از رمی جمره در این ساعت دارد ولی عجز از صرف الوجود معلوم نیست و حالت سابقه متیقّنه ندارد.

مثلاً اگر مولا به عبد بگوید «اگر قادر باشی فردا نان بخری فعلیک کذا»، در ساعت دوازده شب عبد حساب می کند و می بیند تمام نانوایی ها بسته است و می داند که فردا نانوایی ها باز می شود و می تواند نان بخرد؛ اگر به این عبد بگوییم آیا بر خرید نان در فردا قادر هستی، جواب مثبت می دهد با این که الآن قادر نیست. قادر بر خرید نان در شب نیست ولی بر صرف الوجود خرید نان در روز که واجب است، قادر است و در همان شب صادق است که این عبد بر خرید نان در روز قادر است. و در مثال حج نیز اگر فی علم الله چند ساعت دیگر جمره عقبه خلوت می شود و پیرمرد می تواند راحت رمی جمره را انجام دهد اگر کسی از پیرمرد بپرسد که آیا شما بر «رمی جمره عقبه در روز عید» قدرت داری؟ می گوید بله توان دارم، زیرا هنوز روز عید تمام نشده است. آنچه از آن عاجز هستم رمی جمره در ابتدای روز است. پس اگر فی علم الله در آخر روز خلوت شود در همین ابتدای روز هم می گوید بر صرف الوجود رمی جمره قادر هستم زیرا یک فرد از آن مقدور است.

لـذا اگر فی علم الله بعـداً متمکّن شود پس الآن صادق است که بر صـرف الوجود قادر است، معلوم نیست حالت سابقه عجز از صرف الوجود باشـد تا بقای عجز را استصـحاب کنیم . بله یقین فعلی به عجز از این فرد دارد ولی آنچه مهم است یقین به عجز از صـرف الوجود واجب است. و در نماز هم واجب ما صرف الوجود نماز است و قادر بر صرف الوجود نماز ایستاده باید نماز را ایستاده بخواند و عاجز از صرف الوجود نماز ایستاده، باید نماز را نشسته بخواند و معلوم نیست این شخص از صرف الوجود نماز ایستاده، عاجز باشد.

لـذا حق با صاحب عروه است که گفت: «یجب تأخیر الصـلاه عن أول وقتها لـذوی الأعـذار مع رجاء زوالها أو احتماله فی آخر الوقت ما عدا التیمم» با این حاشیه که در تیمم هم تأخیر واجب است.

صاحب عروه در ادامه مسأله پانزدهم می فرماید؛

ادامه مسأله پانزدهم عروه

...و کذا یجب التأخیر لتحصـیل المقدمات الغیر الحاصـله کالطهاره و الستر و غیرهما و کذا لتعلم أجزاء الصـلاه و شـرائطها بل و کذا لتعلم أحکام الطوارئ من الشک و السهو و نحوهما مع غلبه الاتفاق بل قد یقال مطلقا لکن لا وجه له و إذا دخل فی الصلاه مع عـدم تعلمهـا بطلت إذا کان متزلزلا و إن لم یتفق و أما مع عـدم التزلزل بحیث تحقق منه قصـد الصـلاه و قصـد امتثال أمر الله تعـالی فالأـقوی الصـحه نعم إذا اتفق شـک أو سـهو لا یعلم حکمه بطلت صـلاته لکن له أن یبنی علی أحـد الوجهین أو الوجوه بقصـد السؤال بعـد الفراغ و الإعـاده إذا خـالف الواقع و أیضـا یجب التـأخیر إذا زاحمهـا واجب آخر مضـیق کـإزاله النجاسه عن المسـجد أو أداء الـدین المطالب به مع القـدره علی أدائه أو حفظ النفس المحترمه أو نحو ذلک و إذا خالف و اشـتغل بالصـلاه عصی فی ترک ذلک الواجب لکن صلاته صحیحه علی الأقوی و إن کان الأحوط الإعاده

عقلاً ابتدای اذان باید مقدماتی از نماز که حاصل نیست حاصل کنیم و مقدمه واجب عقلاً واجب است.

وجوب تأخیر نماز جهت تعلّم احکام

و نیز تـأخیر نمـاز برای تعلّم اجزاء و شـرایط نمـاز، و نیز تعلّم احکـام شـکّیات در صورتی که غالباً احکام شک اتّفاق می افتـد، واجب است. بله اگر از احکام شکّی باشد که غالباً اتّفاق نمی افتد مثل شک بین دو و سه و چهار، تعلّمش واجب نیست.

فرمـایش صـاحب عروه ادامه دارد که: اگر غلبه اتّفاق نسـبت به احکام شک و سـهو بود و تعلّم نکردی و نماز را شـروع کردی نمـازت باطـل است در صورتی که نمـاز بـا حـال تزلزل باشـد یعنی ملتفت هستی و متزلزلی که اگر احکام شک پیش آمـد چه کنم، هر چند احکام شک برای تو اتّفاق نیفتد.

این فرمایش صاحب عروه قابل مناقشه است؛

مناقشه

تعلّم احکام نماز گاهی مقدمه وجودیه است؛ یعنی اگر یاد نگیرم نمی توانم نماز بخوانم مثل تعلّم حمد، که وجوب این احکام عقلاً واجب است.

اما اگر تعلّم احکام و شـرایط نماز، مقـدمه وجودی نباشـد ممکن است نماز صـحیح بخوانم ولی اگر یاد نگیرم احراز نمی کنم که نماز صحیح خوانده ام: مثلاً پدرش به او روش نماز صحیح را یاد داده است و او، همان را می خواند و دنبال خواندن رساله نمی رود؛ در این صـورت چه وجهی دارد که نمـازش را تـأخیر بینـدازد. نمـازش را رجـاءً در ابتـدای وقت می خوانـد. بله اگر احتمال دهد که این نمازش در واقع صـحیح نباشد و تا آخر وقت هم دنبال یادگیری احکام نماز نرود متجرّی است ولی وجهی برای بطلان نمازش نـدارد. یا کسـی که احکام شک و سـهو را یاد نمی گیرد و نماز می خوانـد؛ چه لزومی دارد نماز را تأخیر بیندازد؟

ظاهراً مشکل صاحب عروه این است که قطع فریضه را مطلقاً حرام می داند؛

گاهی از ابتدا معلوم نیست نماز صحیح است یا نه، مثلاً نمی دانی تکبیر نماز را درست گفتی یا نه(مثلاً با لهجه می گوید یا راء تکبیر را تفخیم نمی کند و شک دارد صحیح است یا نه) نهایت این است که این نماز از ابتدا منعقد نمی شود و با علم به بطلان اعاده می کند.

ولی اگر تکبیر را صحیح گفته باشد و احکام مربوط به ادامه نماز را یاد نگیرد؛ شاید این گونه نماز خواندن مبطل فریضه باشد و شاید فعل مشکوک مصداق قطع فریضه و ابطال فریضه باشد که حرام است و این فعل، مستند به ترک تعلّم است و در آن معذور نیست.

احکام شک و سهو هم همین گونه است که اگر تعلّم نشود و احتمال ابتلاء به آن را بدهیم؛ شاید مبتلا شویم و هنگام ابتلاء کاری کنیم که مصداق ابطال فریضه است.

اگر وجه ایشان همین باشد که ظاهراً همین باشد می گوییم؛

چرا این را مقید به غلبه اتّفاق کردید، اگر احتمال عقلایی ابتلاء هم داده شود کافی است زیرا تعلّم واجب باشد هر مسأله ای را که انسان احتمال عقلایی دهد که به آن مبتلا می شود و در وقت ابتلاء امکان تعلّم آن نیست واجب است الآن تعلّم کند. در وقت ابتلاء چه بسا غافل است و چه بسا امکان تعلّم نیست لذا اطلاق دلیل «هلّا تعلّمت» محکّم است.

و این که در رساله ها نوشته اند:«مسائلی که انسان غالباً به آن محتاج است واجب است انسان یاد بگیرد» مسامحه دارد و مسائلی که احتمال عقلایی بدهد که برایش اتّفاق می افتد و اگر الآن یاد نگیرد در وقت خودش یا عاجز و یا غافل از تعلّم می شود باید یاد بگیرد.

و استصحاب عدم ابتلاء اگر جاری شود در فرض غلبه اتّفاق نیز جریان دارد زیرا غلبه اتّفاق علم به اتّفاق نیست. علاوه بر این که شارع با «هلّا تعلّمت» استصحاب و هر أصل عملی که منجر به ترک تعلّم شود را الغاء کرده است و لذا استصحاب نمی تواند عذر باشد.

تنها راه خلاصی از فرمایش صاحب عروه این است که بگوییم قطع فریضه حرام نیست و نهایت این است که در نماز به مسأله ای که حکم آن را نمی دانم مبتلا می شوم و نمازم را قطع می کنم که دلیلی بر حرمت آن ندارم. می توانم همان موقع نماز را قطع کنم و مسأله را یاد بگیرم و یا نمازم را از نو شروع کنم. و لذا این فرمایش صاحب عروه مبتنی بر قول به اطلاق حرمت قطع فریضه است که ما قبول نداریم.

ولی کسانی که حرمت قطع فریضه را قبول دارند دچار مشکل می شوند؛ و آن این که حتّی اگر به آن مسأله مبتلا نشوند نماز أول وقت آن ها مصداق تجرّی است زیرا ممکن است با این نماز به خلاف شرع و ابطال فریضه که حرمتش منجّز است مبتلا شود و با این کار، تجرّی حاصل می شود و فعل متجرّی به بنا بر این که قبیح است که هست: اشکال مهم این است که به قول محقق عراقی، این شخص مثل کسی است که اعتقاد دارد این آب غصبی است و وضوی با این آب حرام است و با این حال وضو گرفت، چگونه می خواهد این وضو مقرّب إلی الله باشد با این که این وضو، مصداق تجرّی مبغوض است و خدا نسبت به تجرّی بغض دارد و فعلی که مصداق تجرّی و مبغوض است نمی تواند به عنوان عبادت تلقّی شود.

ص: ۵۱

**موضوع: وجوب تأخیر نماز برای صاحبان عذر /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۶**

.Your browser does not support the audio tag

ادامه مسأله پانزدهم عروه

وجوب تأخیر نماز برای صاحبان عذر

بحث راجع به مسأله پانزدهم بود که صاحب عروه فرمود؛

یجب تأخیر الصلاه عن أول وقتها لذوی الأعذار مع رجاء زوالها أو احتماله فی آخر الوقت ما عدا التیمم کما مر هنا و فی بابه

که ما نظر صاحب عروه را قبول کردیم بلکه گفتیم در تیمّم هم اگر احتمال زوال عذر بدهد باید تیمّم را تأخیر بیندازد و شاهد آن صحیحه زراره است: «وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَیْنَهَ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِذَا لَمْ یَجِدِ الْمُسَافِرُ الْمَاءَ فَلْیَطْلُبْ مَا دَامَ فِی الْوَقْتِ- فَإِذَا خَافَ أَنْ یَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْیَتَیَمَّمْ- وَ لْیُصَلِّ فِی آخِرِ الْوَقْتِ الْحَدِیثَ(۱) »

وجه استثنای تیمّم

و این که صاحب عروه فرموده است «تیمّم ولو با رجای زوال عذر، در ابتدای وقت جایز است» به دلیل روایاتی است که مفاد آن این است که: اگر کسی تیمّم کرد و نماز را شروع کرد و بعد از دخول در رکوع یا بعد از فراغ از نماز آب پیدا کرد: «صحت صلاته یا لایعید صلاته» و لذا فرموده است که این روایات شاهد بر این است که مبادرت به خواندن نماز با تیمم جایز است که فرض شده است بعد از دخول در رکوع یا خروج از نماز اگر آب پیدا کند، اعاده لازم ندارد.

مناقشه

که ما جواب می دهیم:

این روایت در مقام بیان این که مجوّز دخول این شخص در نماز چه چیزی بود، نیست. بلکه در مقام بیان این است که بعد از وجدان آب، اعاده لازم است یا لازم نیست. و فرض شده است که این شخص طبق مجوّز شرعی نمازش را شروع کرده است و قدرمتیقّن آن، فرض یأس از پیدا کردن آب است یعنی با فرض یأس وارد نماز شد و بعد از دخول در رکوع یا بعد از نماز آب پیدا کرد و تفصیل این بحث در محل خودش ذکر شده است.



---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۳، ص۳۸۴، أبواب تیمم، باب۲۲، ح۲، ط آل البیت.

تأخیر نماز جهت تعلّم أحکام

مطلب دوم که محل بحث بود این بود که صاحب عروه فرمود:

و كذا يجب التأخير لتحصيل المقدمات الغير الحاصله كالطهاره و الستر و غيرهما و كذا لتعلم أجزاء الصلاه و شرائطها بل و كذا لتعلم أحكام الطوارئ من الشك و السهو و نحوهما مع غلبه الاتفاق بل قد يقال مطلقا لكن لا وجه له و إذا دخل فى الصلاه مع عدم تعلمها بطلت إذا كان متزلزلا و إن لم يتفق و أما مع عدم التزلزل بحيث تحقق منه قصد الصلاه و قصد امتثال أمر الله تعالى فالأقوى الصحه نعم إذا اتفق شك أو سهو لا يعلم حكمه بطلت صلاته لكن له أن يبنى على أحد الوجهين أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعاده إذا خالف الواقع

تعلّم احکام نماز حتّی مسائل شک و سهو لازم است و اگر بدون تعلّم احکام وارد نماز شود، نمازش باطل است.

البته ایشان در صورت غلبه اتّفاق این را فرموده اند و صرف احتمال ابتلاء را کافی نمی دانند ولی ما در این شرط اشکال کردیم که این شرط وجهی ندارد و وجوب تعلّم مطلق است و به مجرّد احتمال عقلایی ابتلاء، تعلّم واجب می شود «هلّا تعلّمت حتّی تعملت».

بطلان عمل جاهل مقصر ملتفت

أما این که صاحب عروه فرموده است: اذا دخل فی الصلاه مع عدم تعلّمها بطلت اذا کان متزلزلاً «یعنی اذا کان ملتفتاً» و إن لم یتّفق؛

این یک مطلبی است که صاحب عروه در بحث اجتهاد و تقلید در مسأله ۱۶ نیز صریحاً بیان کرده است که:

عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل و إن كان مطابقا للواقع و أما الجاهل القاصر أو المقصر الذى كان غافلا حين العمل و حصل منه قصد القربه فإن كان مطابقا لفتوى المجتهد الذى قلده بعد ذلك كان صحيحا و الأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذى كان يجب عليه تقليده حين العمل

می فرماید: عمل جاهل مقصّر ملتفت باطل است هر چند مطابق واقع باشد و جاهل قاصر یا مقصّر غافل حال عمل، اگر قصد قربت از او متمشّی شود و عملش مطابق فتوای مجتهدش باشد، صحیح است. و طبعاً باید تا آخر عمل غافل باشد تا صاحب عروه بگوید عمل صحیح است.

مناقشه (عدم وجه برای بطلان)

محشّین عروه معمولاً اشکال کرده اند که بطلان، چه وجهی دارد؛ چرا اگر عمل جاهل مقصّر مطابق واقع باشد باطل باشد. مگر قصد قربت از او متشّی نمی شود؛ می گوید ان شاء الله نمازم درست است و واقعاً هم نمازش مطابق رساله عملیه است.

جواب

توجیه مرحوم شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در رسائل وجهی ذکر می کند که اگر صحیح باشد فرمایش صاحب عروه متین است. ایشان فرموده است:

مکلفی که نماز می خواند باید قاصد امتثال أمر واقعی علی أیّ تقدیر باشد نه قاصد امتثال أمر واقعی علی تقدیر خاص و جاهل مقصر ملتفت یک جور نماز می خواند و احتیاط نمی کند لذا قاصد امتثال أمر خدا علی أی تقدیر نیست بلکه علی تقدیر مطابقه العمل المأتیّ به با واقع قصد امتثال دارد و این برای قصد قربت کافی نیست.

مناقشه

ولی این کلام مرحوم شیخ اشکال دارد؛ قصد قربت یعنی اضافه العمل إلی الله ولو به اضافه ی رجائیه و قصد امتثال أمر علی أیّ تقدیر چه لزومی دارد. عمل مطابق واقع باشد و داعی او بر این عمل خدا باشد و اگر داعی، خدا نبود که نماز می خواند بله داعی الهی مراتب دارد و داعی الهی این شخص جاهل مقصر ملتفت، ضعیف است، ولی در هر صورت داعی الهی است. علاوه بر این که صاحب عروه نظر مرحوم شیخ را قبول ندارد و قصد رجاء را در تمشّی قصد قربت کافی می داند.

پس چرا صاحب عروه عمل جاهل مقصر ملتفت هر چند مطابق واقع باشد باطل دانست.

اینکه مراد از بطلان این باشد که عقلاً مجزی نیست مراد صاحب عروه نیست و در یک مسأله دیگر به آن اشاره شده است: مسأله هفت از مسائل اجتهاد و تقلید «عمل العامی بلا تقلید و لا احتیاط باطل » که به «لیس بمجزئ عقلًا» معنا کرده اند یعنی این مکلف معذور نیست ولی تعبیری که در این جا کرده اند این است که عمل جاهل مقصر ملتفت باطل است هر چند مطابق با واقع باشد و عمل جاهل مقصر غافل حین عمل اگر قصد قربت از او متمشّی بشود و مطابق واقع باشد صحیح است یعنی صحیح واقعی را می گوید پس وقتی می گوید عمل جاهل مقصر ملتفت باطل است ولو مطابق واقع باشد در آنجا هم باطل واقعی را می گوید وگرنه مناسب بود بگوید «الّا اذا انکشف مطابقه للواقع أو لفتوی من یقلّده»

توجیه مرحوم خویی

قبل از این که وجهی که برای کلام صاحب عروه به ذهنمان می آید عرض کنیم و جواب دهیم فرمایش مرحوم خویی در این بحث را بیان می کنیم؛

مرحوم خویی در این بحث فرموده اند؛ مراد صاحب عروه از «بطلت» در همین مسأله ۱۵ کتاب الصلاه این است که «لایجزئ عقلًا»، و شاهد بر این معنا این است که خود صاحب عروه در ذیل این مسأله این گونه دارد که: «نعم إذا اتفق شك أو سهو لا یعلم حکمه بطلت صلاته لکن له أن یبنی علی أحد الوجهین أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعاده إذا خالف الواقع» یعنی اگر مسائل نماز را یاد نگرفت ولی در أثناء نماز حکم شکّی در رکعات برایش پیش آمد و چون مسأله را یاد نگرفته نمی داند چه کند که بناء را بر یک طرف می گذارد و بعد از نماز سؤال می کند؛ اگر بفهمد درست بوده، وگرنه نمازش را اعاده می کند. و این شاهد بر این است که صاحب عروه بطلان را بطلان ظاهری و عقلی می گیرد نه بطلان واقعی.

و شاهد دوم مرحوم خویی همان مسأله ۱۶ اجتهاد و تقلید است؛ که صاحب عروه فرموده است اگر جاهل عملی انجام دهد و مطابق واقع باشد مجزی باشد.

مناقشه

عرض کردیم که مسأله ۱۶ راجع به جاهل قاصر غافل است که اگر مطابق واقع باشد مجزی است نه جاهل مقصر ملتفت. و این مطلبی هم که در ادامه مسأله ۱۵ ذکر شده است «نعم اذا اتّفق شک أو سهو...» راجع به جاهل مقصّر غیر متزلزل است نه راجع به جاهل مقصّر متزلزل و ملتفت؛ زیرا می گوید: «إذا دخل فی الصلاه مع عدم تعلمها بطلت إذا کان متزلزلا و إن لم یتفق و أما مع عدم التزلزل بحیث تحقق منه قصد الصلاه و قصد امتثال أمر الله تعالی فالأقوی الصحه نعم إذا اتفق شک أو سهو لا یعلم حکمه بطلت صلاته لکن له أن یبنی علی أحد الوجهین أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعاده إذا خالف الواقع» و عبارت «نعم اذا اتفق شک أو سهو» مربوط به «و أما مع عدم التزلزل» می شود یعنی مربوط به جاهل مقصر غیر ملتفت بحث می کند (مراد از متزلزل، غیر ملتفت است). اگر به فتوای صاحب عروه اشکال دارید، اشکال کنید ولی نمی توان توجیه کرد که مراد از بطلان در کلام صاحب عروه بطلان عقلی است.

توجیه استاد

چرا صاحب عروه می گوید عمل جاهل مقصّرملتفت باطل است؟ توجیهی که ما کردیم این بود که می گفتیم؛

ایشان بر خلاف صاحب کفایه که تجرّی را عنوان قصد می داند، تجرّی را عنوان عمل و مقبّح عمل می داند یعنی کسی که به گوش دشمنِ مولا سیلی بزند و فکر می کند پسر مولا است، این فعل او به عنوان ثانوی تجرّی، مبغوض و قبیح است و انصاف این است که همین گونه است؛ آیا مولا نسبت به فعلی که به عنوان تجرّی انجام می شود می تواند بغض نداشته باشد؟ کافری را به این خیال که امام معصوم است به قتل برساند آیا این فعل به عنوان ثانوی هتک مولا و تجرّی بر مولا قبیح نیست!!

ص: ۵۶

و شایـد مبنای صاحب عروه هم همین باشـد که: تجرّی عنوانی است که بر فعل منطبق است و فعل را قبیح می کند و وقتی قبیح شـد مبغوض مولایی است که حکیم است و مولای حکیم نمی توانـد نسـبت صـدور قبیـح از عبدش بی تفاوت باشد. این فعل، قبـح فعلی دارد و قبـح فعلی به این معنا است که به عنوان ثانوی معنون به عنوان هتک مولا و تجرّی بر مولا است. قبح فاعلی به معنای سوء سریره که از ابتدای زندگی وجود داشته است.

هر چنـد حرام قانونی نیست ولی مبغوض مولا است که این مقدمه أول است و مقدمه ثانیه این است که: فعلی که مبغوض مولا است صـلاحیّت مقربیّت نـدارد. و مقدمه ثالثه هم این است که تجرّی أقسامی دارد و یک قسم آن مخالفت قطعی است و قسـم دیگر ارتکاب فعلی است که مؤمّن از عقاب نـدارد مثل ارتکاب شـبهه حکمیه قبل از فحص؛ مثلاً نمی دانـد فلان سوره سـجده دار است یـا نه، بـا این حال در نماز می خوانـد و بعـد از خوانـدن نماز می پرسـد که این سوره ای که خوانـده شـد آیه سـجده واجب که نـدارد؟ که اگر چه سوره، سـجده واجب نداشـته باشـد ولی این نمـاز مصـداق فعلی بود که مؤمّن از عقاب نـدارد و فرض این است که خوانـدن سوره سـجده دار در نمـاز حرام است. و فی علم الله اگر چه حرام نبود ولی فعل شـخص مبغوض و مبعّد از مولا بود و لذا صلاحیّت تقرّب را ندارد.

و با این سه مقـدّمه گفته می شود اگر فعلی در نماز انجام شد که مصداق تجرّی بود و لو تجرّی به ارتکاب شـبهه بدویه قبل از فحص باشد، اگر مطابق با واقع هم باشد و صحیح هم باشد به خاطر این تجرّی، مشکل مقرّبیّت پیدا می کند.

صاحب عروه این مطلب را در مقام پیاده می کند که: این شخصی که جاهل مقصّر ملتفت است چگونه می خواهد نماز بخواند؟ با این کارش خودش را در چیزی که مؤمّن از عقاب ندارد زیرا اگر به ظنّ در این که سجده ثانیه را آورده یا نه مبتلا شود و نمی داند حکم ظنّ در سجده ثانیه چیست؛ تدارک کند یا نکند؛ مشهور می گویند ظنّ در افعال ملحق به شک است و تدارک کند. برخی از بزرگان از جمله مرحوم بروجردی علی ما ببالی، می گویند که ظنّ در أفعال مثل ظنّ در رکعات معتبر است و تدارک نمی خواهد.

و این شخص هم نمی داند مرجع تقلیدش چه می گوید و احتمال می دهد با تکبیر نماز، به ظنّ در افعال نماز مبتلا شود. این شخص خودش را وارد فضایی کرد که مؤمّن از عقاب ندارد زیرا در صورت ابتلای به ظنّ در افعال یا نماز را قطع می کند که مشکل حرمت قطع فریضه را دارد و یا بر یکی از دو احتمال بنا می گذارد که باز شاید کاری که می کند مصداق قطع فریضه باشد مثلاً تدارک را انتخاب می کند در حالی که شاید مرجع تقلید بگوید که تدارک لازم نیست و ظن در افعال معتبر است لذا تدارک سجده زیاده در سجده و زیاده مبطله است و مصداق ابطال فریضه است. حال اگر نظر مرجع تقلید این بود که تدارک لازم است فعل این شخص از تجرّی خارج نمی شود.

مناقشه

این وجه دو اشکال دارد؛

اشکال أول را در جلسه قبل عرض کردیم که دلیلی بر حرمت ابطال فریضه نداریم، غیر از اجماع که دلیل لبّی است. و این مواردی که انسان مسأله یاد نمی گیرد و بعد در نماز مبتلا می شود و ممکن است با این کار نمازش را ابطال کند خارج از قدرمتیقّن ابطال فریضه است.

اشکال دوم: نهایت این است که: عملی که انسان احتمال منجّز حرمت را می دهد مصداق تجرّی است ولی شروع در نماز مصداق تجرّی نیست؛ نماز را به رجاء این که مبتلا به این حادثه نشوم شروع می کنم که ترک تعلّم تجرّی است و بعد اگر به این حادثه و ظنّ به سجده ثانیه مبتلاـ شوم و بنا را بر أحد الطرفین بگذارم با این که احتمال می دهم این کار مصداق ابطال فریضه باشد، این هم مصداق تجرّی است ولکن اگر اتّفاق نیفتاد و به رجاء عدم اتّفاق نماز را شروع کرد چرا مصداق تجرّی باشد و صاحب عروه می گوید: «و إن لم یتّفق».

در عبادات خیلی سخت گیری نشده است؛ در یک موردی علّت تامه حرام را ایجاد کرد و امام علیه السلام فرمود احرام تو صحیح است؛

صحیحه عبد الصمد بن بشیر؛ رجل أعجمی ای پول پیدا کرد ولی احکام حجّ را تعلّم نکرد «لم یسأل أحداً» به مسجد شجره آمد و در لباس مخیط محرم شد. أصحاب أبی حنیفه دور او جمع شدند و می خواستند لباس او را پاره کنند و از زیر پای او بیرون بکشند و به او گفتند حجت باطل است و باید یک شتر کفاره بدهی. امام صادق علیه السلام در آنجا تشریف داشت و فرمود حجّت صحیح است و کفّاره هم نداری و لباس هایت را نیز از بالای سرت در بیاور.

طبق این اشکال های اصولی که می کنید باید حج این اعرابی را باطل بدانید زیرا خود محرم شدن علت تامه حرام و لبس المخیط محرماً است زیرا در حالی که لباس مخیط بر تن داشت لبّیک را گفت. جاهل مقصّر بود «و لم یسأل أحداً». این که شاید این شخص التفات نداشته باشد در حالی که نظر صاحب عروه به صورت التفات بوده است، می گوییم: اگر قرار است این اشکال عقلی را که مطرح شد صحیح باشد دیگر فرقی بین جاهل مقصر ملتفت یا جاهل مقصر غافل نیست زیرا در هر صورت مقصّر است و عمل او از مولا مبعّد است.

لذا معلوم می شود این قدر سختگیری لازم نیست. و ما نحن فیه که با ترک تعلّم تجرّی کرد مثل این است که شخصی نذر می کند نماز واجب را با جماعت بخواند که اگر در خانه نماز فرادا بخواند و در جماعت شرکت کند (نمی خواهیم بگوییم این مثال نقضی می شود زیرا ممکن است کسی بگوید این نماز باطل است) طبق مرتکزات چرا این نماز باطل است. بله با این نماز دیگر نمی تواند وفای به نذر کند زیرا موضوع برای نماز جماعت خواندن نمی ماند ولی حنث نذر با ترک نماز جماعت خواندن است نه با نماز فرادا خواندن.

حرف ما این است که در ارتکاز عقلایی بیش از این در صحت عبادت معتبر نیست، این شخص را بالاخره داعی الهی به سمت نماز کشانده است؛ حال ندارد رساله را مطالعه کند مخصوصاً این رساله هایی که الفاظش سنگین است و حوصله ندارد با تلفن مسأله را از روحانی محلّ بپرسد و می گوید اخلاقش تند است و جواب سربالا می دهد. این شخص جاهل مقصر ملتفت است ولی بی دین که نیست. چرا نماز این شخص مبعّد از مولا باشد؟ بله ترک تعلّم او مبعّد از مولا است که البته واجب طریق است و واجب نفسی نیست. بالاخره اگر نماز صحیح نخواند مستحقّ عقاب است ولی این نمازی که می خواند چرا مصداق عبادت نباشد با این که اطلاقات أدله آن را شامل می شود.

بر فرض این بیان ما تمام شود أخص از مدّعا است زیرا گاهی عمل مصداق تجرّی نیست مثلاً در روزه شک داری که ارتماس در آب مبطل روزه است یا نه و ارتماس در آب می کند و بعد سؤال می کند: اگر مقلّد آقای سیستانی باشد که ارتماس را نه حرام و نه مبطل نمی داند. و اگر مقلّد آقای زنجانی باشد هر چند ارتماس حرام است ولی مبطل نماز نیست. لذا روزه اش دیگر مصداق تجرّی نمی شود. یا مثلاً در نماز نمی داند ضحک بدون صوت مبطل نماز است یا نه؟ نماز را شروع کرد و از او ضحک بدون صوت عمدی صادر شد این مصداق تجرّی می شود ولی نمازی که می خواند مصداق تجرّی نمی شود.

ص: ۶۰

این بیان صاحب کفایه در این مثال ها جاری نیست بلکه در مثال هایی می آید که خود نماز، شبهه این است که مصداق ابطال فریضه باشد مثل ظنّ به افعال که احتمال می دهد خود تدارک سجده ثانیه مصداق زیاده سجده باشد که به نظر ما اگر این مسأله اتّفاق نیفتد هیچ وجهی برای بطلان نمازش نیست.

تکمیل مثال های عروه

خواندن نماز بدون احراز طهارت

دو مورد دیگر نیز هست که خوب بود صاحب عروه آن را مطرح کند؛

یکی این که در صحّت وضو یا غسل شک دارد و نماز می خواند و می گوید بعداً مسأله آن را می پرسم؛ این صورت مشکلی دیگر دارد زیرا در موثقه مسعده بن صدقه وارد شده است که نماز بی طهارت حرام ذاتی است؛

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ أَنَّ قَائِلًا قَالَ لِجَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ع- جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّی أَمُرُّ بِقَوْمٍ نَاصِبِيَّةٍ- وَ قَدْ أُقِيمَتْ لَهُمُ الصَّلَاةُ وَ أَنَا عَلَى غَيْرِ وُضُوءٍ- فَإِنْ لَمْ أَدْخُلْ مَعَهُمْ فِی الصَّلَاةِ- قَالُوا مَا شَاءُوا أَنْ يَقُولُوا- أَ فَأُصَلِّی مَعَهُمْ ثُمَّ أَتَوَضَّأُ إِذَا انْصَرَفْتُ وَ أُصَلِّی- فَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ع سُبْحَانَ اللَّهِ- أَ فَمَا يَخَافُ مَنْ يُصَلِّی مِنْ غَيْرِ وُضُوءٍ- أَنْ تَأْخُذَهُ الْأَرْضُ خَسْفاً.(۱)

در این روایت می گوید من وضو ندارم و وقتی اذان می گویند در مسجد با قوم ناصبیّه هستم؛ آیا همراه این ها نماز بخوانم و بعد به منزل می روم و نماز را اعاده می کنم؟ که حضرت می فرماید؛ آیا نمی ترسد کسی که نماز بی وضو می خواند که زمین او را ببلعد. که ظاهر آن این است که حرام است و بر عمل مباح و نیز مکروه خسف الأرض نمی کنند که در حقّ هارون و سفیانی وارد شده است.

ص: ۶۱

---

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱، ص۳۶۸، أبواب وضوء، باب۲، ح۱، ط آل البیت.

و لذا شبهه این است که: کسانی که طهارت را احراز نمی کنند، نماز خواندنشان خالی از اشکال نیست. و موضوع در روایت «من یصلی من غیر وضوء» است و قید علم ندارد که «و هو یعلم أنه لیس علی وضوء» و انصراف به فرض علم به وضو نداشتن، وجهی ندارد. شارع می گوید نماز بی وضو خواندن حرام است و این که ارتکاز قبول نمی کند ناشی از تعلّم احکام و عدم تعلّم فتوای معروف در این مورد است. و شبهه حکمیه قبل از فحص است و استصحاب می گوید با این وضوی مشکوک طهارت پیدا نکردی.

أدای فریضه بدون یقین

مورد دوم که مناسب بود صاحب عروه بیان کند و بحث جدی است این است که:

در روایت صحیحه خزّاز آمده است: وَ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ کَمْ یُجْزِی فِی رُؤْیَهِ الْهِلَالِ- فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِیضَهٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ- فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّی- وَ لَیْسَ رُؤْیَهُ الْهِلَالِ أَنْ یَقُومَ عِدَّهٌ- فَیَقُولَ وَاحِدٌ قَدْ رَأَیْتُهُ وَ یَقُولَ الْآخَرُونَ لَمْ نَرَهُ- إِذَا رَآهُ وَاحِدٌ رَآهُ مِائَهٌ وَ إِذَا رَآهُ مِائَهٌ رَآهُ أَلْفٌ- وَ لَا یُجْزِی فِی رُؤْیَهِ الْهِلَالِ إِذَا لَمْ یَکُنْ فِی السَّمَاءِ عِلَّهٌ- أَقَلُّ مِنْ شَهَادَهِ خَمْسِینَ- وَ إِذَا کَانَتْ فِی السَّمَاءِ عِلَّهٌ- قُبِلَتْ شَهَادَهُ رَجُلَیْنِ یَدْخُلَانِ وَ یَخْرُجَانِ مِنْ مِصْرٍ.(۱)

ماه رمضان یعنی صوم ماه رمضان، فریضه الله است لذا این فریضه الله را با ظنّ و گمان أداء نکنید. یعنی اگر یوم الشک أول ماه رمضان گمان دارید که أول ماه رمضان شده است نباید روزه بگیرید.



---

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۰، ص۲۸۹، أبواب احکام شهر رمضان، باب۱۱، ح۱۰، ط آل البیت.

و العلّه تعمّم؛ یعنی کلّ فریضه من فرائض الله حکمها أن لایؤدّی بالتظنّی؛ و لـذا تا یقین به این که فریضه الله است پیـدا نکنی و یقین به دخول وقت پیـدا نکنی صـاحب عروه فرمود اگر به رجای دخول وقت نماز بخوانـد و بعـداً کشف شود که وقت داخل شـده بود نمـاز صـحیح است؛ سؤال می کنیم که وقت نمـاز فریضه الله هست یـا نه؟ اگر فریضه الله است، این روایت می گوید فرائض الله را بایـد با علم در حال عمل و أداء انجام دهیـد. مثل ابتدای ماه رمضان که ظنّ به دخول وقت و دخول شـهر رمضان کافی نبود و روایت لاتؤدّوا بالتظنّی را بیان کرد، در نماز هم نسبت به اجزاء و شرایط نماز که یقین نداریم و بخواهیم به صرف احتمال وجدان شرط، نماز را أداء کنیم آیا مصداق فلاتؤدّوا بالتظنّی نیست؟

## موضوع: عمل جاهل مقصر/نذر تطوّع در وقت فریضه/اوقات رواتب/کتاب الصلاه ۹۶/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در کلام صاحب عروه بود که فرمود عمل جاهل مقصـر ملتفت در صورت مطابقت با واقع نیز باطل است. در علّت بطلان مناقشه شد و در ادامه سه توجیه برای بطلان ذکر شد. و این مطالب بر این اساس بود که مراد از عدم تزلزل، عدم التفات باشد.

اوقات رواتب

ادامه بحث از مسأله ۱۵ عروه

یجب تأخیر الصـلاه عن أول وقتها لـذوی الأعـذار ... و کـذا لتعلم أجزاء الصـلاه و شـرائطها بل و کذا لتعلم أحکام الطوارئ من الشک و السـهو و نحوهما مع غلبه الاتفاق بل قد یقال مطلقا لکن لا وجه له و إذا دخل فی الصلاه مع عدم تعلمها بطلت إذا کان متزلزلا و إن لم یتفق و أما مع عدم التزلزل بحیث تحقق منه قصد الصلاه و قصد امتثال أمر الله تعالی فالأقوی الصحه نعم إذا اتفق شک أو سـهو لا یعلم حکمه بطلت صـلاته لکن له أن یبنی علی أحـد الوجهین أو الوجوه بقصد السؤال بعد الفراغ و الإعاده إذا خالف الواقع

ص: ۶۳

مطالبی از این مسأله باقی مانده است که بیان می کنیم؛

۱-بطلان عمل جاهل مقصّر ملتفت

اگر جاهل مقصر که احکام نماز را یاد نگرفته است متزلزل یعنی ملتفت باشد نمازش باطل است.

احتمالی دیگر در معنای تزلزل

یک احتمال در کلام صاحب عروه وجود دارد که مراد از متزلزل کسـی است که نمی تواند قصد عنوان نماز یا قصد امتثال أمر

کنـد. زیرا در ذیل مسأله گفته است که اگر متزلزل نبود به گونه ای که عنوان صـلاه و نیز امتثال أمر خدا را قصد کرد، نمازش صحیـح است و گویا متزلزل کسـی است که قصد امتثال یا قصد صـلاه نمی کند؛ شاهد این معنا این است که صاحب عروه در جلد ۳ از عروه الوثقای محشّی صفحه ۳۲۱ مسأله ۱۸ گفته است؛ «کمـا أن بطلاـن الصـلاه إنما یکون إذا کان متزلزلا بحیث لا یمکنه قصد القربه»

مناقشه در وقوع این معنا

ولی واقع مطلب این است که فرضی که شخص، نتواند قصد نماز یا قصد قربت کند یکاد یلحق بأنیاب الأقوال؛ چگونه می شود جاهل مقصر ملتفت رکوع و سجود انجام دهد ولی قصد نماز نکند، یا قصد نماز داشته باشد ولی قصد قربت نداشته باشد؛ مگر قصـد قربت غیر از این است که محرّک و داعی او بر انجـام او بر انجـام این نمـاز داعی الهی باشـد؛ اگر داعی الهی نـدارد چرا رکوع و سجود می کند و نمی رود بخوابد.

و لـذا این فرض که حال جاهل مقصـر ملتفت به نحوی باشد که عنوان نماز را قصد نکند یا محرّکش به سـمت نماز قصد الهی نباشد لعلّه لایتّفق أبدا، و لکن اگر همچون فرضـی واقع شد، روشن است که فرمایش صاحب عروه متین است زیرا نماز نیازمند قصد نماز و قصد قربت است و با نبود یکی از این دو طبعاً نماز باطل می شود.

۲-أدای فریضه بدون یقین

راجع به صحیحه أبی أیوب ابراهیم بن عثمان الخزّاز که در جلسه قبل مطرح کردیم؛

وَ عَنْ سَعْدٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ کَمْ یُجْزِی فِی رُؤْیَهِ الْهِلَالِ- فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِیضَهٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ- فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّی- وَ لَیْسَ رُؤْیَهُ الْهِلَالِ أَنْ یَقُومَ عِدَّهٌ- فَیَقُولَ وَاحِدٌ قَدْ رَأَیْتُهُ وَ یَقُولَ الْآخَرُونَ لَمْ نَرَهُ- إِذَا رَآهُ وَاحِدٌ رَآهُ مِائَهٌ وَ إِذَا رَآهُ مِائَهٌ رَآهُ أَلْفٌ- وَ لَا یُجْزِی فِی رُؤْیَهِ الْهِلَالِ إِذَا لَمْ یَکُنْ فِی السَّمَاءِ عِلَّهٌ- أَقَلُّ مِنْ شَهَادَهِ خَمْسِینَ- وَ إِذَا کَانَتْ فِی السَّمَاءِ عِلَّهٌ- قُبِلَتْ شَهَادَهُ رَجُلَیْنِ یَدْخُلَانِ وَ یَخْرُجَانِ مِنْ مِصْرٍ.(۱)

بیان شبهه

عرض کردیم که یک شبهه قوی از این صحیحه تولید می شود که هر چه فریضه الله است باید هنگام أداء به آن جازم باشید و با ظنّ فضلاً از شک، نمی شود فریضه الله را أداء کرد و لذا آخر شعبان که یوم الشک است فرمود؛ نباید با ظنّ در ثبوت هلال صوم را أداء کرد زیرا فریضه الله است.

گفته می شود که این ملاک در نماز هم می آید و وقتی در حصول شرط نماز مثل وقت و وضو، شک کنیم چون وقت و وضو فریضهٌ من فرائض الله است لذا حکم «فلا تؤدّوا بالتظنّی» بر آن جاری می شود و هر چند بعداً معلوم شود که نماز واجد شرط بوده است ولی هنگام نماز، این نماز که فریضه الله است با تظنّی أداء شده است نه با تبیّن.



---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص۲۸۹، أبواب احکام شهر رمضان، باب۱۱، ح ۱۰، ط آل البیت.

این شبهه قوی است ولی می توان دو جواب داد؛

جواب أول از شبهه

جواب أول این است که:

تظنّی کما این که بعض أهل لغت گفته اند، ممکن است به معنای اتّباع ظنّ و اعتماد به ظنّ باشد و عمل به احتیاط مصداق اتّباع ظنّ نیست، بلکه اتّباع ظنّ این است که بر اساس ظنّ حکم کنید که مثلاً امروز ماه رمضان است ولی اگر صوم را رجاءً قصد کنید که اگر شهر رمضان بود به صوم شهر رمضان موفّق شوم، دیگر اتّباع ظنّ صدق نمی کند؛ (مثلاً به رجای این که هنوز فامیل در قید حیات است به حساب او پول بفرستید که اتّباع ظنّ نیست). و لذا معنای روایت این می شود که با حکم به این که امروز أول ماه رمضان است روزه نگیرید و اگر رجاءً بگیرید کاری به آن نداریم، لذا روایت نهی از احتیاط و رجاء نمی کند.

جواب دوم از شبهه

بر فرض تظنّی به معنای ظنّ باشد نه اتّباع ظنّ، باز جواب دیگری می دهیم. مقدمةً عرض می کنیم که: ظاهر ظنّ، احتمال راجح است «فإن ظننت أنّه أصابه و لم یتیقّن» و این که آقای سیستانی ظنّ را در لغت عربی به اعتقاد جازمِ ناشی از مناشئ غیر عقلایی معنا می کنند و آن را در مقابل علمِ به معنای تبیّن و بصیرت و لو از طرق عقلائی غیر مفید علم، قرار می دهند، خلاف ظاهر است.

جواب دوم این است که:

این که صحیحه بخواهد از احتیاط و رجاء در تکالیف دینی نهی کند و بگوید اگر شک داری چیزی واجب است یا نه، انجام ندهید و اگر شک دارید عمل شما صحیح است یا نه، رجاءً انجام ندهید؛ این مطلب عجیبی است که نه فقهاء به آن ملتفت شده اند و نه مطابق با مرتکز عقلایی و متشرّعی است و این استیحاش می تواند کالقرینه المتّصله باشد بر این که بگوییم مراد صحیحه این است که ماه رمضان را با ظنّ اثبات نکنید و «لاتؤدّوا» أی «لاتثبتوا»، و در خود سؤال می گوید؛ «بکم یثبت شهر رمضان و کم یجزئ» یعنی با چند شاهد ماه رمضان را اثبات کنیم که حضرت این جمله را می فرماید که: «ان شهر رمضان فریضه من فرائض الله فلاتؤدّوا بالتظنّی» که طبق احتمال دوم معنای این جمله این می شود که: ماه رمضان را با تظنّی و ظنّ اثبات نکنید که در نتیجه ی این اثبات، روزه خواهید گرفت. این که تعبیر به «لاتؤدّوا» کردند به این خاطر است که به دنبال اثبات أداء هم هست.

و ایـن احتمـال که أدای ظنّی کفـایت نمی کنـد و یقین به أداء لازم است صـحیح نیست زیرا در یـوم الشـکّ، روزه ی رجـائی اشـکالی نـدارد زیرا یا روزه ماه رمضان نیست که اشـکالی ندارد و یا روزه ماه رمضان است که گرفتم و روایت راجع به ثبوت مـاه رمضـان است و مربوط به آخر ماه رمضان نیست لـذا تعبیر می کنـد که «فلاتؤدّوا بالتظنّی» یعنی صوم رمضان را با ظنّ أداء نکنید و یوم الشک روزه نگیرید. عقلاء، امتثال یقینی را در موارد اشـتغال یقینی می دانند و در یوم الشک اشـتغال یقینی وجود ندارد.

و این احتمال که باید سؤال کند و یقین کند، صـحیح نیست زیرا می تواند رجاءً روزه بگیرد و عرف؛ چه عرف متشـرّعی و چه عرف عام (که با فرائض عقلایی قیاس می کنـد)، در این که رجاء و احتیاط در انجام فرائض الله جا نداشـته باشد استیحاش می کننـد؛ مثلاً احتمال می دهیـد مال شـما متعلّق خمس باشد، احتمال می دهید مال شـما متعلّق زکات فطره باشد بگوییم فلاتؤدّی بالتظنّی و ابتدا باید جزم به وجوب پیدا کنید بعد أداء کنید؛ که این خلاف ارتکاز عرفی و متشرّعی است و لو کان لبان؛ فقیهی از فقهاء به این حدیث برای این معنا تمسّک نکرده است.

لـذا مراد از «فلاتؤدّوا بالتظنّی» این است که: «لاتثبتوا شـهر رمضان بالظنّ فتؤدّوه» و شـهادت شـهود نیز به این نیست که یک نفر بگوید ماه را دیدم. تعلیل معمّم است و بقیه فرائض هم همین گونه است. و در مقابل فرائض عرفیه صحبت می کند.

۳–وجوب تأخیر نماز در فرض مزاحمت با واجب مضیّق

ص: ۶۷

و در ذیل مسأله ۱۵ راجع به این مطلب صحبت می کند که؛ و أیضا یجب التأخیر إذا زاحمها واجب آخر مضیق کإزاله النجاسه عن المسجد أو أداء الدین المطالب به مع القدره علی أدائه أو حفظ النفس المحترمه أو نحو ذلک و إذا خالف و اشتغل بالصلاه عصی فی ترک ذلک الواجب لکن صلاته صحیحه علی الأقوی و إن کان الأحوط الإعاده

اگر نماز در ابتدای وقت با واجب فوری مزاحم شد و واجب فوری را عصیان کرد و نماز خواند؛ أمر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص نیست و نماز صحیح است هر چند در ترک ضدّ واجب عصیان کرد و این مطلب در اصول بیان شده و واضح است.

مسأله ۱۷ صاحب عروه

اذا نذر النافله لا ـ مانع من إتیانها فی وقت الفریضه و لو علی القول بالمنع هذا إذا أطلق فی نذره و أما إذا قیده بوقت الفریضه فإشکال علی القول بالمنع و إن أمکن القول بالصحه لأن المانع إنما هو وصف النفل و بالنذر یخرج عن هذا الوصف و یرتفع المانع و لا یرد أن متعلق النذر لا بد أن یکون راجحا و علی القول بالمنع لا رجحان فیه فلا ینعقد نذره و ذلک لأن الصلاه من حیث هی راجحه و مرجوحیتها مقیده بقید یرتفع بنفس النذر و لا یعتبر فی متعلق النذر الرجحان قبله و مع قطع النظر عنه حتی یقال بعدم تحققه فی المقام

جواز اتیان نافله منذور در وقت فریضه

ما قبلاً راجع به نافله در وقت فریضه صحبت کردیم. مشهور می گویند: مشروع نیست «لاتطوّع فی وقت الفریضه».

در این مسأله صاحب عروه بر اساس نظر مشهور راه حلّی ارائه می دهد که نماز نافله را نذر کنیم مثلاً نماز جعفر طیّار را نذر کنیم که با نذر واجب شود و دیگر «لاتطوّع فی وقت الفریضه» شامل او نمی شود.

ص: ۶۸

مناقشه محقّق همدانی (تفصیل بین نذر مطلق و مقیّد)

کسی می گوید که باید تفصیل داد که:

اگر نذر، مطلق بود «لله علی أن أصلی صلاه الجعفر» و مقیّد به «قبل صلاه الصبح» نبود متعلّق نذر صحیح و نذر منعقد می شد و عملاً متعلّق نذر از عنوان «تطوّع» خارج می شد و می توانست نماز جعفر طیّار را قبل از نماز صبح بخواند.

ولی اگر از ابتدا نذر کند که «لله علی أن أصلی صلاه جعفر قبل صلاه الصبح» دیگر این نذر باطل است و این مطلبی است که بسیاری از بزرگان از جمله محقّق همدانی فرموده اند. زیرا متعلّق نذر باید راجح باشد و فرض این است که نماز جعفر طیّار بعد از طلوع فجر و قبل از نماز صبح منهی عنه است و مشروع نیست. بله اگر مقیّد نبود، اطلاق رفض القیود است و نماز جعفر راجح است ولی مقیّداً مشروع نیست.

جواب صاحب عروه (وجود مقتضی رجحان در نذر مقیّد و ارتفاع مانع با نذر)

صاحب عروه در جواب می فرماید؛ هر چند این مطلب، خالی از وجه نیست و لکن می گوییم؛

متعلّق نذر باید در ظرف خودش راجح باشد و لازم نیست در رتبه سابقه راجح باشد و لذا زن حائض نذر می کند که در هفته دیگر کنس مسجد کند که هر چند الآن حائض است و نمی تواند مسجد را جارو کند و متعلّق نذر در این زمان راجح نیست ولی در ظرف نذر کنس مسجد راجح است زیرا در آن وقت از حیض پاک می شود.

و این شخص که می گوید؛ «لله علی أن أصلّی صلاه جعفر قبل صلاه الفجر» صلاه جعفر مقتضی رحجان را دارد که عمومات است «الصلاه خیر موضوع» و مانعی قبل از نذر داشت که عنوان «لاتطوّع لمن علیه الفریضه» و وقتی وجوب وفای به نذر می آید این مانع را بر می دارد و صلاه جعفر دیگر تطوّع نیست و با رفتن مانع، مقتضی رجحان تأثیرخودش را می گذارد؛ المتقضی للرجحان موجود و بوجوب الوفاء بالنذر ارتفع المانع.

تأیید کلام صاحب عروه و تنظیر برای نذر مقیّد

به نظر ما این فرمایش صاحب عروه متین است و شبیه این است که:

مالک یک حوض می گوید من راضـی نیستم در این حوض، کسی وضو بگیرد یا غسل کند مگر این که بر او واجب باشد. ما هم نـذر می کنیم که از این حوض، وضو بگیریم یـا غسـل کنیم. و با همین وجوب وفای به نـذر، مانع که غصب است برطرف می شود و تحت رضای مالک قرار می گیرد. وضو فی حـد نفسه راجـح است و مانع از رجحان عنوان غصب است و فرض این است که مالک گفته است کسـی که وضو بر او واجب باشد راضـی هستم از این حوض وضو بگیرد و با همین وجوب وفای به نذر مانع که عدم رضای مالک بود برطرف شد و به رضای مالک تبدیل شد.

این که محقق همدانی در کلمات خود فرموده اند که دلیل وفای به نذر مشـرّع نیست درست است ولی به اینجا ربط ندارد زیرا ما نمی خواهیم از خود دلیل وفای به نـذر مشـروعیت را ثابت کنیم زیرا دوری است و ابتدا باید عمل، مشـروع و راجح باشد تا وجوب وفای به نذر جاری شود، و لکن در ما نحن فیه ما به «فِ بنذرک» تمسّک نمی کنیم بلکه به عمومی که می گوید نماز مسـتحب است تمسّـک می کنیم. و مـانع عنـوان تطـوّع بود که بـا دلیـل وجوب وفـای به نـذر مـانع را تکوینـاً از بین بردیم. چه اشکالی دارد کما این که در مثال غصب مانع را با وجوب وفای به نذر، تکویناً از بین می بریم.

یک وقت دلیل می گوید صوم در سفر مشروع نیست و صوم در سفر را نذر می کنیم و می خواهیم با عموم وفای به نذر ثابت کنیم که صوم در سفر مشروع است، این صورت اشکال دارد ولی اگر دلیل دیگری غیر از عموم وجوب وفای به نذر، بیاید و رجحان صوم در سفر را در حال نذر اثبات کند مشکلی ندارد. در صوم منذور در سفر دلیل خاص داریم که اگر صوم مندوب در سفر را نذر کنی صحیح است. در ما نحن فیه هم بر رجحان متعلّق نذر یعنی نماز جعفر طیّار دلیل داریم و دلیل عموم وجوب وفای به نذر نیست بلکه دلیل عمومات استحباب صلاه جعفر طیّار است و با عموم وجوب وفای به نذر، مانع را که تطوّع در حال فریضه است تکویناً از بین بردیم زیرا وفای به نذر مصداق تطوّع نیست.

با عموم استحباب صلاه جعفر طیّار گفتیم که مستحبّ است مگر این که مصداق تطوّع باشد و دلیل وجوب وفای به نذر می گوید اگر من بیایم دیگر این نماز، تطوّع نیست بلکه واجب و وظیفه است و عنوان مخصِّص عنوان تطوّع است که بعد از وجوب وفای به نذر تکویناً از بین می رود.

اشکال نکنید که هنوز هم تطوّع است که این اشکال امام ره است. اگر قبول کنید که بعد از وجوب وفای به نذر این نماز جعفر طیّار مصداق تطوّع نیست مانع برطرف شده است. و وجوب وفای به نذر می گوید باید متعلّق نذر راجح باشد و لکن در ظرف وجوب وفای به نذر نه قبل از وجوب وفای به نذر، منتها دلیل وجوب وفای به نذر نمی تواند اثبات رجحان کند زیرا اثبات موضوع حکم با خود حکم می شود و با حکم نمی توان اثبات موضوع کرد ولی ما با دلیل آخر رجحان را اثبات می کنیم و دلیل آخر این است که هر نماز جعفر طیّاری مستحبّ است مگر این که مصداق عنوان تطوّع باشد و اگر وجوب وفای به نذر بیاید دیگر مصداق تطوّع نیست و مانعی از شمول دلیل وجوب وفای به نذر نسبت به این نماز نداریم.

مناقشه امام ره و آقای سیستانی در جواز اتیان نافله منذور در وقت فریضه

بله امام ره و آقای سیستانی اشکال کرده اند که:

عنوان تطوّع، یعنی مانع، همچنان بر نماز جعفر طیّار منطبق است و اگر این عنوان منطبق باشد حتّی در فرض أول که نماز جعفر طیّار را به صورت مطلق و غیر مقیّد به این که بعد از طلوع فجر و قبل از نماز صبح باشد، نذر می کرد باز این اشکال می آید که نماز جعفر طیّار قبل از نماز صبح صحیح نیست زیرا هنوز تطوّع است.

وجه مناقشه امام ره

اشکال امام قدس سره این است که؛

وجوب به عنوان «وفای به نذر» تعلّق گرفته است و وجوب از این عنوان به عنوان «صلاه جعفر طیّار» سرایت نمی کند و هنوز هم صلاه جعفر طیّار مستحب است و آنی که واجب است عنوان «وفای به نذر» است و ظاهر «لاتطوّع فی وقت الفریضه» این است که عنوان نمازی که مستحب بود در وقت فریضه نامشروع است.

جواب از مناقشه امام قدس سره

جواب این است که:

این کلام عرفی نیست و وقتی وفای به نذر بر نماز جعفر طیّار منطبق شد عرفاً نماز جعفر طیّار أدای مستحبّ نیست بلکه أدای واجب است و لذا اگر به کسی که نذر کرده نماز شب بخواند بگویند این قدر به مستحبّات نپرداز(برخی هستند که مقیّد به واجبات اند و با مستحبّات ضدّاند) می گوید این مستحبّ نیست و این نماز شب بر من واجب است و این بحث ها که وجوب به عنوان وفای به نذر تعلّق می گیرد و به عنوان نماز جعفر طیّار سرایت نمی کند بحث اصولی است و عرف أدای نماز منذور را أدای واجب می بیند و بعد از نذر، واجب می داند این نماز را بخواند و عرف عنوان تطوّع را بر آن صادق نمی بیند.

ص: ۷۲

وجه مناقشه آقای سیستانی

و فرمایش آقای سیستانی این است که:

فریضه به معنای فریضه شأنیه و آنی که ذاتاً فریضه است هر چند فعلاً واجب نباشد؛ مثلاً طفل ممیّز اگر نماز صبح بخواند أدای فریضه می کند هر چند بر او بالفعل واجب نیست و نیز اگر نماز خوانده شده به صورت فرادا، با جماعت اعاده شود، هر چند بالفعل واجب نیست ولی فریضه بر آن صادق است. و تطوّع هم به این معنا است که شارع آن را فریضه قرار نداده است هر چند بالفعل بر تو به خاطر وفای به نذر واجب باشد. و بر این بیان ثمراتی بیان کرده است.

جواب از مناقشه آقای سیستانی

به نظر ما این فرمایش خلاف ظاهر است و ظاهر تطوّع، تطوّع بالفعل است. و لاتطوّع لمن علیه الفریضه به این معنا است که: نمازی که با قطع نظر از این نهی، مشروع و مستحب بود ما از اتیان آن نماز مستحبٍّ لو لا هذا النهی، در وقت فریضه نهی کردیم لذا نماز جعفر طیّار اگر نذر شود نماز مستحبّ لولا النهی از تطوّع لمن علیه الفریضه نیست بلکه نماز واجب است زیرا وفای به نذر واجب است.

نظر نهایی استاد

لذا به نظر ما حق با صاحب عروه است کما علیه السید الخویی و بعید نیست بگوییم با نذر یا اجاره می توان عنوان «لاتطوّع فی وقت الفریضه» را تکویناً برداشت و در نتیجه این فعل مصداق أدای واجب شود.

تنبیه؛ یک مسأله دیگر از مسائل اوقات رواتب باقی مانده است که راجع به «مشروعیت نماز مستحب بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» در جلسه بعد مطرح می کنیم. و در ادامه بحث احکام أوقات مطرح خواهد شد.

**موضوع: کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۱۵**

Your browser does not support the audio tag.

- اوقات رواتب

- مسأله ۱۸ عروه (حکم نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه)

- نظر مشهور (کراهت)

- ظهور عبارت مقنعه در حرمت

- نظر صاحب عروه (عدم کراهت)

- معنای کراهت عبادت

- أقلّیت ثواب

- مناقشه

- انطباق عنوان ثانوی مکروه بر فعل

- مناقشه

- انطباق عنوان راجح بر ترک

- مناقشه

- روایات مانعه از نوافل مبتدئه

- روایت أول

- مناقشه سندی مرحوم خویی

- مناقشه دلالی مرحوم خویی

- جواب از مناقشه سندی

- جواب از مناقشه دلالی

خلاصه مباحث گذشته:

متن خلاصه ...

اوقات رواتب

مسأله ۱۸ عروه (حکم نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه)

صاحب عروه فرموده است:

النافله تنقسم إلی مرتبه و غیرها الأولی هی النوافل الیومیه التی مر بیان أوقاتها و الثانیه إما ذات السبب کصلاه الزیاره و الاستخاره و الصلوات المستحبه فی الأیام و اللیالی المخصوصه و إما غیر ذات السبب و تسمی بالمبتدئه لا إشکال فی عدم کراهه المرتبه فی أوقاتها و إن کان بعد صلاه العصر أو الصبح و کذا لا إشکال فی عدم کراهه قضائها فی وقت من الأوقات و کذا فی الصلوات ذوات الأسباب و أما النوافل المبتدئه التی لم یرد فیها نص بالخصوص و إنما یستحب الإتیان بها لأن الصلاه خیر موضوع و قربان کل تقی و معراج المؤمن فذکر جماعه أنه یکره الشروع فیها فی خمسه أوقات أحدها بعد صلاه الصبح حتی تطلع الشمس. الثانی بعد صلاه العصر حتی تغرب الشمس. الثالث عند طلوع الشمس حتی تنبسط. الرابع عند قیام الشمس حتی تزول. الخامس عند غروب الشمس أی قبیل الغروب و أما إذا شرع فیها قبل ذلک فدخل أحد هذه الأوقات و هو فیها فلا یکره إتمامها و عندی فی ثبوت الکراهه فی المذکورات إشکال

ص: ۷۴

نافله سه قسم است:

۱–قسم أول، نافله مرتّبه است که همان نوافل یومیّه است و وقت آن ها قبلاً بیان شد.

۲–نافله غیر مرتّبه گاهی سبب خاصی دارد که قسم دوم از نوافل می شود مثل نماز استخاره که به سبب استخاره مستحب می شود و مثل نماز زیارت که به سبب زیارت مستحب می شود. و از همین قسم دوم است نماز هایی که در روزها و شب های معیّنی مستحب می شود که غیر مرتّبه اند ولی ذات سبب اند و هر وقت که سبب آن محقّق شد مستحبّ است خوانده شود.

۳–قسم سوم نافله غیر مرتّبه ای است که ذات سبب نیستند و از آن تعبیر به نافله مبتدئه می شود (الصلاه خیر موضوع فمن شاء استقلّ و من شاء استکثر) انسان دوست دارد نماز مستحبّ بخواند که نه نافله یومیه است و نه سبب خاصی دارد.

مشهور فرموده اند:

خواندن نماز های قسم سوم یعنی نوافل مبتدئه در پنج وقت مکروه است :

۱–بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب،

۲- بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب،

۳-هنگام طلوع خورشید تا زمانی که نور خورشید منبسط شود،

۴-نزدیک زوال شمس و اذان ظهر که عرفاً خورشید بالای سر است تا زوال حاصل شود (عند قیام الشمس حتّی تزول)

۵-و نزدیک غروب آفتاب (قُبیل الغروب)

نکته؛ قسم دوم شامل قسم پنجم هم می شود ولی به این خاطر جدا ذکر شده است که بعضی در قسم پنجم قائل به کراهت اند ولی در قسم دوم قائل به کراهت نیستند و یا به این خاطر است که قسم پنجم أشدّ کراهتاً است.

بله اگر در قسم دوم مراد از «بعد صلاه العصر» بعد از اتیان صلاه عصر حتّی تغرب الشمس باشد مورد افتراق قسم پنجم این می شود که اگر کسی نماز عصر نخوانده است ولو به این خاطر که نماز بر او واجب نبوده است و مثلاً زنی بوده که حائض بوده است و نیم رکعت به غروب آفتاب پاک شده است و می تواند نماز مستحبّی بخواند که قسم پنجم شامل حال او می شود ولی قسم دوم در حقّ او جاری نمی شود. با بررسی روایات فرق این اقسام بهتر معلوم می شود.

نظر مشهور (کراهت)

مشهور قائل به کراهت نافله مبتدئه در این پنج وقت شده اند بلکه ادّعای اجماع بر آن شده است؛ در جواهر چنین فرموده است: المسأله الخامسه یکره النوافل المبتدأه عند طلوع الشمس و عند غروبها کما هو المشهور بین الأساطین من المتقدمین و المتأخرین شهره عظیمه کادت تکون إجماعا، بل هی کذلک فی الغنیه و المحکی عن الخلاف و ظاهر التذکره، بل فی جامع المقاصد و المحکی عن المنتهی أنه مذهب أهل العلم(۱) (أنّه مذهب أهل العلم یعنی اختصاص به شیعه پیدا نمی کند.)

ظهور عبارت مقنعه در حرمت

بلکه ما در مقنعه شیخ مفید عبارتی یافتیم که ظاهر آن حرمت است:

و لا بأس أن یقضی الإنسان نوافله بعد صلاه الغداه إلی أن تطلع الشمس و بعد صلاه العصر إلی أن یتغیر لونها بالاصفرار. و لا یجوز ابتداء النوافل و لا قضاء شی ء منها عند طلوع الشمس و لا عند غروبها.(۲)

نوافل مبتدئه و قضای نوافل، هنگام طلوع شمس که مورد سوم بود و هنگام غروب شمس که مورد پنجم بود جایز نیست.

نظر صاحب عروه (عدم کراهت)

صاحب عروه فرموده است:

از حرمت آن صحبت نکنید و ما در کراهت این موارد نیز اشکال داریم؛ ایشان روایات مانعه را مثل صاحب وسائل بر تقیّه حمل می کنند.

معنای کراهت عبادت

حال این که مشهور قائل به کراهت اند مراد از کراهت چیست؛

در اصول عرض کرده ایم که کراهت عبادت به این معنا که ترغیب به ترک شویم با عبادیّت آن سازگار نیست زیرا عبادت یعنی آنچه محبوب مولا ـ و مقرّب به مولا ـ است؛ ولو نهی کراهتی باشد و مثلاً ـ از صوم یوم عاشوراء نهی کراهتی شویم دیگر نمی تواند عبادت شود. بله اگر بگویند ثواب صوم یوم عاشوراء از صوم روزهای دیگر کمتر است، اشکالی ندارد ولی نهی از صوم یوم عاشوراء (لا ـ تصم فی یوم عاشوراء) یا نهی از نافله مبتدئه هنگام غروب و طلوع خورشید با عبادی بودن این موارد سازگار نیست.



---

۱- (۱) جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج۷، ص۲۸۲.

۲- (۲) المقنعه، شیخ مفید، ج۱، ص۱۴۴.

أقلّیت ثواب

و لذا اگر نصّی بر مشروعیّت عباداتی مثل صوم یوم عاشوراء و نوافل مبتدئه در اوقاتی که نامبرده شد، داشته باشیم قرینه بر این است که نهی، ارشاد به أقلّیت ثواب است.

مناقشه

حال آیا این جمع عرفی است یا عرفی نیست فیه اشکالٌ؛ روایت می گوید: لاتفعل و این که بگوییم به معنای أقلّ ثواباً است عرفی نیست. بله این که بگوییم ارشاد است به این که؛ «عملی که آن را تکرار نمی کنی و اگر الآن مثلاً ـ نماز نخوانی یک ساعت دیگر نمی خوانی بهتر است بعداً بخوانی و نماز هنگام طلوع آفتاب أقلّ ثواباً است»؛ این بیان امکان دارد ولی نیاز به قرینه واضحه دارد.

انطباق عنوان ثانوی مکروه بر فعل

مرحوم داماد در کتاب الصلاه فرموده اند:

أقلیّت ثواب خلاف مفاد أدله است و لذا توجیه ما این است که یک عنوان ثانوی مکروه بر این عمل منطبق است؛ نافله مبتدئه هنگام طلوع شمس به عنوان أولی که عبادت خدا است محبوب است ولی بر این عمل عنوانی ثانوی منطبق است که مکروه است. حال این عنوان ثانوی چیست؛ از روایات استفاده می شود که شیطان دوست دارد در این زمان مردم سجده کنند تا بگوید برای من سجده می کنند. یا صوم یوم عاشوراء به عنوان صوم محبوب است ولی به عنوان ثانوی تشبّه به بنی أمیّه (تبرّکت به بنی أمیّه) مکروه است.

مناقشه

و لکن انصافاً این بیان قابل قبول نیست زیرا اگر عنوان ثانوی مکروه بر این فعل منطبق است تزاحم ملاکی رخ می دهد و باید ملاک أولی محبوب با ملاک ثانوی مبغوض سبک و سنگین شود و أقوی الملاکین مقدّم شود و حکم بر اساس أقوی الملاکین جعل می شود؛ زیرا یک فعل است و در مقام تزاحم یا مولا اکنون دوست دارد این کار انجام شود یا دوست ندارد، و نمی شود هم زمان یک فعل را هم دوست داشته باشد و هم دوست نداشته باشد؛ مثلاً اگر مولا تشنه است و اگر به او آب بدهی عنوانی ثانوی دارد که در این جا هم می گوییم الآن مولا ـ دوست دارد که برای او آب ببری یا نه؟ اگر دوست دارد دیگر نهی معنا ندارد.

انطباق عنوان راجح بر ترک

این که صاحب کفایه فرموده انـد؛ گاهی بر ترک، عنوانی راجح و أقوی منطبق می شود مثلاً ترک صوم یوم عاشوراء معنون به عنوان مخالفت با بنی أمیّه می شود و ترک نوافل مبتدئه در اوقات مذکور، معنون به مخالفت با شـیطان می شود (دل شـیطان را که دوست دارد مردم در این هنگام نماز بخواند و او به أعوان و انصارش بگویید «هم سجدوا لی»، بسوزانیم.)

مناقشه

می گوییم؛ در این صورت هم بیان سابق می آیـد که در مقام تزاحم، مولا اکنون کدام یک را دوست دارد و مولا فعلاً چه می خواهـد؛ مولاـ در روز عـاشوراء روزه گرفتـن را دوست دارد یـا روزه نگرفتن را دوست دارد یـا فرقی برای او نـدارد؛ اگر روزه بگیریم حـال مولاـ أحسن است که دیگر نهی معنـا نـدارد و اگر روزه نگیریم حـال مولاـ أحسن است که دیگر با عبادیّت صوم سازگاری ندارد؛ چه عبادتی است که وقتی انجام ندهیم مولا خوشحال است. نوافل مبتدئه نیز همین گونه است.

ملاـکی که موجب حبّ فعلی و محبوبیّت فعلی نیست چه عبـادتی است؛ مثـل یک مولایی که چلو کباب را خیلی دوست دارد ولی چون چربی خونش بالا است گفته است برای من این غـذا را نیاور. که در این فرض آوردن این غذا موجب تقرّب به مولا نمی شود.

لـذا به نظر ما یا بایـد توجیه به حمل بر أقلّیت ثواب شود اگر جمع عرفی باشـد و یا تعارض مسـتقرّ است و باید راه حلّ دیگری پیدا کرد.

لـذا سـراغ روایات مانعه از نوافل مبتـدئه می رویم تا آن ها را بررسـی کنیم و ببینیم کـدام یک از این جمع ها قابل قبول است؛ نهی از نوافل مبتـدئه را حمل بر أقلیّت ثواب کنیم یا کلام مرحوم داماد را بگوییم که عنوان ثانوی مبغوض بر فعل نوافل مبتـدئه منطبق است و یا کلام صاحب کفایه را بگوییم که عنوان أرجح محبوب بر ترک نوافل مبتدئه منطبق می شود؛

تـذكّر؛ صاحب كفايه بر هر يكْ از فعل و ترک يکْ عنوان را منطبق می دانـد که عنوان منطبق بر ترک أرجـح است نه اين که فعـل و ترک هر کـدام دو قسم باشـد: مثلاً صوم يوم عاشوراء به قصـد تشـبّه به بنی أميّه و بـدون قصـد تشـبّه، و ترک صوم يوم عـاشوراء به قصـد مخالفت بنی أميّه و ترک آن بـدون قصـد مخالفت. اين يکْ وجه ديگری است که می توانـد مشـکل را حلّ کند ولی خلاف ظاهر روايات نوافل مبتدئه است.

روايات مانعه از نوافل مبتدئه

مرحوم خويی چهار روايت را ذکر می کنـد بعـد در سـند يا دلالت آن مناقشه می کنـد و می گويد ديگر دليلی معتبر بر نهی از نوافل مبتدئه در اوقات مذکور نداريم تا سراغ جمع بين عباديّت و نهی برويم.

چهـار روايـتی کـه مرحـوم خـويی ذکر کرده است را بيـان می کنيم و بعـد هشت روايت ديگر که ايشـان مطرح نکرده است و برخی صحيح السند است را بيان می کنيم؛

نکته؛ اشکالی که به صاحب عروه و برخی از فقهاء می شود اين است که اين روايات اختصاصی به نوافل مبتدئه ندارد و نوافلی که ذات سبب اند را نيز شامل می شود مگر نماز طواف که روايت می گويد: «فصلّها فی أیّ وقت شئت». لذا در روايات به اين نکته هم توجّه داشته باشيد.

روايت أول

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الطَّاطَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ وَ عَلِيِّ بْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ- فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ- تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ- وَ قَالَ لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلَّى الْمَغْرِبُ.(۱)

ص: ۷۹

---

۱- (۳) وسائل الشيعه، الشيخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۵، أبواب مواقيت، باب۳۸، ح۱، ط آل البيت.

خورشید بین دو شاخ شیطان طلوع می کند و بین دو شاخ شیطان غروب می کند.

علی بن حسن طاطری؛ طاطره یک پارچه ای بوده است که علی بن حسن بایع آن بوده لذا به این لقب معروف شده است. این شخص واقفی متعصّبی است ولی ثقه است.

مناقشه سندی مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده اند؛ در حدائق تعبیر به موثّقه محمد بن حلبی کرده است ولی این اشتباه است و سند شیخ طوسی به طاطری ضعیف است و مشتمل بر علی بن محمد بن زبیر القرشی و احمد بن عمرو کیسیه هندی، و این دو مجهول اند.

مناقشه دلالی مرحوم خویی

بعد فرموده است تعلیل «إِنَّ الشَّمْسَ- تَطْلُعُ بَیْنَ قَرْنَیِ الشَّیْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَیْنَ قَرْنَیِ الشَّیْطَانِ» هم قابل التزام نیست و خلاف واقع است و خیال پردازی و افسانه بافی است و قطع داریم که از امام معصوم صادر نمی شود.

به نظر ما این اشکال مرحوم خویی وارد نیست؛

جواب از مناقشه سندی

أما اشکال سندی وارد نیست: زیرا أحمد بن عمرو کیسیه مهم نیست زیرا سند، عدل دارد؛ در فهرست می گوید؛

علی بن الحسن الطاطری ؛ الکوفی، کان واقفیا، شدید العناد فی مذهبه، صعب العصبیه علی من خالفه من الإمامیه، و له کتب کثیره فی نصره مذهبه، و له کتب فی الفقه، رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم فلأجل ذلک ذکرناها، منها کتاب الحیض، و کتاب المواقیت، و کتاب القبله، و کتاب فضائل أمیر المؤمنین علیه السلام، و کتاب الصداق، و کتاب النکاح، و کتاب الولایه، و کتاب المعرفه، و کتاب الفطره، و کتاب حجج الطلاق، و قیل إنها أکثر من ثلاثین کتابا، أخبرنا بها کلها أحمد بن عبدون عن أبی الحسن علی بن محمد بن الزبیر القرشی عن علی بن الحسن بن فضال، و أبی الملک أحمد بن عمر بن کیسبه (قرائت استاد؛ کیسّیه) النَهدی (یا هندی)جمیعا عنه.(۱)



---

۱- (۴) الفهرست، شیخ طوسی، ج۱، ص۹۲.

لذا از ناحیه احمد بن عمرو مشکلی نیست و أما مشکل مجهول بودن علی بن محمد بن زبیر القرشی می ماند.

دقّت شود که ما از فهرست نقل کردیم و در مشیخه تهذیب همین است که مرحوم خویی نقل کرده است و تنها أحمد بن عَمرو بن کیسیّه را گفته است و علی بن الحسن بن فضّال را نگفته است ولی خود شیخ در مشیخه تهذیب می گوید این، مختصر است و مفصّل در فهرست است و در فهرست اسم دو نفر را آورده است.

فقط مشکل از ناحیه علی بن محمد بن زبیر قرشی است که به نظر ما می توان به یک نحو حلّ کرد؛

شیخ طوسی وقتی بدء سند به شخصی می کند یعنی از کتاب آن نقل می کند و خود ایشان در مشیخه تهذیب این را بیان کرده است که ما وقتی بدء سند می کنیم به این معنا است که از کتاب او نقل می کنیم. و روایت محل بحث، از طاطری نقل شده است و سندی که شیخ به کتاب طاطری در فهرست نقل می کند قرینه داریم که تشریفاتی است زیرا در همین جا هم نقل می کند که قیل إنها أکثر من ثلاثین کتاباً یعنی همه این کتاب ها به دست شیخ طوسی نرسیده است و گرنه تعبیر به قیل نمی کرد بعد می گوید أخبرنا بها کلّها و روشن است اگر به نُسخ سند داشت و أخبرنا بها کلها صحیح باشد باید نسخ در پیش او باشد و تعبیر به قیل در مورد کتب، صحیح نیست. و تعبیر به أخبرنا بما وصل إلیّ نکرده است تا بگوییم تعبیر به قیل مجموعه کتب او را گفته است و أخبرنا بها، کتبی که به او واصل شده است را بیان می کند. ظاهر قیل إنها أکثر من ثلاثین کتاباً این است که من اطّلاع ندارم نه این که من حال ندارم به آنچه طریق معتبر به آن دارم نگاه کنم، و این تعبیری است که در مواردی مختلفی دارد و حتّی گاهی تعبیر می کند که غیر از این کتاب به دست ما نرسیده است و باز این تعبیر أخبرنا بها کلّها را ذکر می کند.

ص: ۸۱

ما قرائن متعدّده ای ذکر کرده ایم که با وجود این همه کتاب در فهرست و و این همه طریق، عرفی نیست بگوییم همه این طریقها، طریق به نسخ این کتب بوده اند یعنی شیخ طوسی حسّاً نسخ کتب را پیش استاد درس گرفته است یا این کتب را از استادش گرفته است و لذا حسّاً به دست او رسیده است؛ این خلاف ظاهر است این همه کتاب که برخی هم مفصّل است مثل أغانی أبوالفرج اصفهانی که أشعار مبتذل عرب را بیان می کند که عرفی نیست بگوییم شیخ طوسی حسّاً این نسخ را پیش استاد درس گرفته است و استادش گفته درست است و یا پیش استاد رفته است و نسخ کتب را از او گرفته است. این ها عرفی نیست.

قرائن ما همین تعبیر به قیل در مورد کتب و بعد تعبیر به أخبرنا بجمیع کتبه است که چندین بار این را تکرار کرده است. و دیگری تعبیری است که در مورد یونس بن عبدالرحمن دارد که:

یونس بن عبد الرحمن : مولی آل یقطین له کتب کثیره أکثر من ثلاثین کتابا، و قیل إنها مثل کتب الحسین بن سعید و زیاده، و له کتاب جامع الآثار، و کتاب الشرائع، و کتاب العلل، و کتاب اختلاف الحدیث و مسائله عن أبی الحسن موسی بن جعفر علیه السلام، أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته جماعه عن أبی جعفر بن بابویه عن محمد بن الحسن، و عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبیه عنه، و أخبرنا بذلک ابن أبی جید عن محمد بن الحسن عن سعد، و الحمیری، و علی بن إبراهیم، و محمد بن الحسن الصفار، کلهم عن إبراهیم بن هاشم عن إسماعیل بن مرار و صالح بن السندی عنه، و رواها أبو جعفر بن بابویه عن حمزه بن محمد العلوی، و محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن إبراهیم عن أبیه عن إسماعیل، و صالح عنه، و أخبرنا بذلک ابن أبی جید عن ابن الولید عن الصفار عن محمد بن عیسی بن عبید عنه، و قال أبو جعفر بن بابویه سمعت ابن الولید رحمه الله یقول کتب یونس بن عبد الرحمن التی هی بالروایات کلها صحیحه یعتمد علیها إلا ما ینفرد به محمد بن عیسی بن عبید عن یونس و لم یروه غیره فإنه لا یتعمد علیه و لا یفتی به.(۱)



---

۱- (۵) الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۸۱.

می گوید: أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته فلانی از شیخ مفید از صدوق از ابن ولید. و بعد می گوید: و قال ابن ولید ما تفرّد به محمد بن عیسی عن یونس فلا أعتمد علیه

همزمان می گوید تمام کتاب ها و روایات یونس را ابن ولید نقل کرد و من توسط شیخ مفید از شیخ صدوق به آن دست یافته ام. و بعد می گوید ابن ولید گفت: آنچه محمد بن عیسی متفرّداً از یونس نقل می کند قابل اعتماد نیست؛ کدام متفرّداً؟ شما می گویید جمیع کتب یونس بن عبدالرحمن سند صحیحی دارد که در آن محمد بن عیسی نیست بعد چگونه می گویید ما تفرّد به محمد بن عیسی عن یونس فلا أعتمد علیه.

این نشان می دهد که این ها تیمّناً و تبرّکاً بوده است و همین را برای خروج از ارسال کافی می دانسته اند. حال بود و نبود این سند ضعیف تأثیری ندارد وقتی که ذکر سند تیمّناً و تبرّکاً بوده است. مهم این است که شیخ طوسی این کتاب را به طاطری اسناد داده است و أصاله الحسّ جاری می شود زیرا مقدّمات قریبه به حسّ پیش می آید که افرادی که با خطوط بزرگان آشنایی دارند تشخیص دهند که این خطّ برای فلان عالم است و همین مقدّمات قریب به حسّ برای اسناد جزمی کافی است. و اگر سند شیخ طوسی صحیح هم بود تیمّناً و تبرّکاً بود و تأثیری ندارد.

جواب از مناقشه دلالی

و أما راجع به این که «تطلع بین قرنی الشیطان و تغرب بین قرنی الشیطان» خلاف وجدان است؛

ما نمی توانیم بگوییم و قابل تشخیص نیست و ما نمی دانیم برنامه عالم ملکوت و غیب چیست و شاید چیزی باشد که ما نمی فهمیم و قطع به بطلان این مطلب پیدا نمی کنیم. بله اگر بگویید این مطلب موافق عامه است و به این خاطر درست نیست بحث دیگری است. لذا به نظر ما این روایت هم سند و هم دلالت آن مشکلی ندارد.

ص: ۸۳

**موضوع: بررسی کراهت نوافل مبتدئه/احکام رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۱۶**

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در خوانـدن نافله مبتـدئه در پنـج وقت بود که مشـهور قائل به کراهت آن شـده بودند. در رابطه با معنای کراهت نافله نیز بحث شد و سه وجه بیان شد.

اوقات رواتب

ادامه مسأله ۱۸ (کراهت نافله متبدئه در اوقات پنج گانه)

روایات مانعه

بحث راجع به قول مشـهور بود که نوافل مبتـدئه در پنـج وقت مکروه است و عمده ی این اوقات؛ هنگام طلوع شـمس و هنگام غروب شمس است و عرض کردیم که ظاهر مفید در مقنعه این است که خواندن نافله در این وقت را حرام می داند.

سید مرتضی نیز در انتصار چنین تعبیر می کند؛

و ممـا انفردت به الإمـامیه: کراهیه صـلاه الضـحی، و إن التنفـل بالصـلاه بعـد طلوع الشـمس الی وقت زوالهـا محرم إلا ـ فی یوم الجمعه خـاصه. و الوجه فی ذلک: الإجماع المتقـدم، و طریقه الاحتیاط، فإن صـلاه الضـحی غیر واجبه عنـد أحـد و لا حرج فی ترکها، و فی فعلها خلاف، بل تکون بدعه و یلحق به إثم، فالأحوط العدول عنها.(۱)

ایشـان تعبیر به حرمت می کنـد و گویـا از منفردات امـامیه این است که در غیر روز جمعه از طلوع آفتـاب تـا وقت زوال نمـاز مستحبّی را حرام می داننـد ولی در روز جمعه حرام نمی داننـد؛ که اگر مراد ایشان، نوافل مرتّبه باشـد حرفی نیست، زیرا نوافل مرتّبه و یـومیّه در روز جمعه قبـل از زوال خوانـده می شود ولی در غیر روز جمعه بعـد از زوال خوانـده می شود. ولی اگر مراد نوافل مبتدئه باشد مطلب عجیبی است و خلاف نظر مشـهور است زیرا مشـهور قائل به مشروعیّت علی کراهیّه است و حرام نمی دانند همان طور که شیخ ره در تهذیب و استبصار دارد.



---

۱- (۱) الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص: ۱۵۹ .

عمده این بود که روایات را بررسی کنیم؛

روایت أول روایت حلبی بود:

روایت أول

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الطَّاطَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی حَمْزَهَ وَ عَلِيِّ بْنِ رِبَاطٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ- فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ- تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَیِ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَیِ الشَّيْطَانِ- وَ قَالَ لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلَّى الْمَغْرِبُ.(۱)

عرض کردیم بعید نیست سند آن تمام باشد و عمده اشکال این بود که سند شیخ به طاطری متضمّن علی بن محمد بن زبیر قرشی است که توثیق ندارد و ما عرض کردیم که این جهت هم اشکالی ایجاد نمی کند؛

چون شیخ طوسی بدء سند به طاطری کرده است و خود او گفته است که بدء سند به کتب می کنم و خود ایشان می گوید کتب طاطری موثوق بها است.

و از طرف دیگر؛ این که طریق شیخ به کتاب طاطری ضعیف است به نظر ما مهم نیست زیرا ما قرائنی پیدا کردیم که شیخ طوسی عادهً یک اجازه نقل حدیث تشریفاتی از مشایخ خود گرفته است یعنی بدون این که مشایخ، نسخ کتاب یک شخصی را در اختیار شیخ طوسی بگذارند یا شیخ طوسی آن نسخ را پیش استاد قرائت کند، استاد به او گفته است: «أجزت لک أن تروی عنّی جمیع کتب فلان و روایاته» بعد خود شیخ طوسی سراغ کتاب ها رفته است و کتاب ها را با قرائن حسّیه پیدا کرده است که این نسخه برای این شخص صاحب کتاب است و اجازه نامه ی خود را بر آن منطبق کرده است. همین اجازه هایی که در نقل حدیث در قرون أخیره مطرح است و شهید ثانی ره می فرماید این اجازه ها تشریفاتی است.



---

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۵، أبواب مواقیت، باب۳۸، ح۱، ط آل البیت.

و ما شواهدی در کتاب فهرست برای این مطلب پیدا کردیم که در جلسه قبل به آن اشاره کردیم و در این جلسه نیز چند شاهد دیگر ذکر می کنیم؛

۱-مرحوم شیخ طوسی در فهرست در ترجمه علی بن ابراهیم قمی می گوید؛

علی بن إبراهیم بن هاشم ؛ القمی، له کتب، منها کتاب التفسیر، و کتاب الناسخ و المنسوخ، و کتاب المغازی، و کتاب الشرائع، و کتاب قرب الإسناد، و زاد ابن الندیم، کتاب المناقب، و کتاب اختیار القرآن و روایاته، أخبرنا بجمیعها جماعه عن أبی محمد الحسن بن حمزه العلوی الطبری عن علی بن إبراهیم، و أخبرنا بذلک الشیخ المفید رحمه الله عن محمد بن علی بن الحسین بن بابویه عن أبیه، و محمد بن الحسن، و حمزه بن محمد العلوی، و محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن إبراهیم إلا حدیثا واحدا استثناه من کتاب الشرائع فی تحریم لحم البعیر و قال لا أرویه لأنه محال، و روی أیضا حدیث تزویج المأمون أم الفضل من أبی جعفر محمد بن علی الجواد علیه السلام، رویناه بالإسناد الأول.(۱)

ابتدا می گوید «له کتب» و بعد می گوید «و زاد ابن ندیم کتاب المناقب و کتاب اختیار القرآن» ظاهر «زاد ابن الندیم» این است که من اطّلاع ندارم ولی در ادامه می گوید «أخبرنا بجمیعها جماعه» بعد می گوید: «الّا حدیثاً واحداً» این به چه معناست؟ کأنّه این مشایخ روایت با این اجازه نقل کتب و روایات یک شخص، می خواسته اند یک نوع تأیید ضمنی هم نسبت به آن شخص داشته باشند، غیر از اعتمادی که نوعاً به این مستجیز داشته اند. البته گاهی هم در اجازه شهید أول به ابن خازن دارد که برای فرزند تو که خردسال است اجازه نقل حدیث می دهم ولی نوعاً یک نوع اعتماد به مستجیز هم هست، و یک نوع اعتماد به شخصی که استاد نقل کتب و روایات او را اجازه می دهد، نیز هست و لذا گاهی می گویند أخبرنا بذلک إلا حدیثاً واحداً گفت: من فقط یک حدیث را نقل نمی کنم. ابن ولید ظاهراً یا برخی از بزرگان دیگر گفته بودند که این حدیث را که علی بن ابراهیم قمی نقل می کند، ما نقل نمی کنیم ولی بقیه مطالبش را قبول داریم و نقل می کنیم.



---

۱- (۳) الفهرست، شیخ طوسی، ج۱، ص۸۹.

به هر حال تعبیر به «و زاد ابن النـدیم» نشان می دهد که آن کتاب هایی که ابن الندیم اضافه کرد شـیخ طوسـی نسخ آن کتاب ها را پیش این اساتیـد نخوانده بود وگرنه نیازی به «و زاد ابن الندیم» نداشت؛ زیرا اگر شـیخ مفید این کتاب ها را تفصـیلاً و با نسـخه صـحیح به شیخ طوسی بیان کرده است و شیخ مفید هم از صدوق و صدوق هم از پدرش یا ابن ولید و او هم از علی بن ابراهیم همین گونه بیان کرده است دیگر نیازی ندارد سراغ این تعبیر برود و دست به دامان ابن الندیم شود.

۲-یا مثلاً در ترجمه علی بن حسن بن فضّال می گوید؛

علی بن الحسن بن فضال : فطحی المـذهب ثقه کوفی کثیر العلم واسع الروایه و الأخبار جیـد التصانیف غیر معاند، و کان قریب الأمر إلی أصـحابنا الإمامیه القائلین بالاثنی عشـر، و کتبه فی الفقه مسـتوفاه فی الأخبار حسـنه و قیل إنها ثلاثون کتابا، منها کتاب الطب، و کتاب فضل الکوفه، و کتاب الـدلائل و کتاب المعرفه، و کتاب المواعظ، و کتاب التفسـیر، و کتاب البشارات، و کتاب الجنه و النـار، و کتـاب الوضوء، و کتـاب الصـلاه، و کتـاب الحیض، و کتـاب الزکـاه و کتـاب الصوم، و کتاب الرجال، و کتاب الوصایا، و کتاب الزهـد، و کتاب الحـج و کتاب العقیقه، و کتاب الخمس، و کتاب النکاح، و کتاب الطلاق، و کتاب الجنائز، و کتاب صـفات النبی صلی الله علیه و آله و کتاب المثالب، و کتاب أخبار بنی إسرائیل و کتاب الأصفیاء، أخبرنا بجمیع کتبه قراءه علیه أکثرها و الباقی إجازه أحمد بن عبدون عن علی بن محمد بن الزبیر سماعا و إجازه عنه.(۱)



---

۱- (۴) الفهرست، شیخ طوسی، ج۱، ص۹۲.

«قیل إنها ثلاثون کتاباً. أخبرنا بجمیع کتبه قرائتاً علیه أکثرها و الباقی اجازهً» اکثر آن پیش ابن فضّال قرائت شده است ولی برخی هم اجازه شده است و قرائت نبوده است؛ لذا معلوم می شود اجازه هم می تواند باشد و اجازه یعنی همین که بگوید «أجزت لک أن تروی عنی جمیع روایاتی و کتبی» و یا به تعبیر علامه حلّی ره که گاهی تعبیر می کند: «أجزت لک أن تروی عنی کل ما صحّت لی روایته».

در این جا هم همین گونه است که با این که می گوید«قیل إنها ثلاثون کتاباً» باز تعبیر می کند که «أخبرنا بجمیع کتبه قرائتاً علیه اکثرها و الباقی اجازهً».

و این همه قرینه باعث می شود که احراز ظهور نکنیم در این که این اجازه ها و تعابیر به «أخبرنا بجمیع کتب و روایاته» به این خاطر بوده است که نسخ این کتاب ها که شیخ طوسی از آن نقل می کند از طریق اساتید به دست او رسیده باشد و این طریق صحیح به نسخ کتب بوده باشد؛ حالا به عناوین کتب مهم نیست ولی به نسخ کتب طریق صحیح داشته باشد ادّعای بزرگی است.

و أصاله الحس جاری می شود و کتب معتبر می شود؛ در زمان شیخ طوسی کتاب طاطری کتاب معروفی بوده است «کُتبه موثوق بها» و اگر در أصاله الحسّ اشکال شود در کل نقل شیخ طوسی این اشکال پیش می آید و باید از طریق دیگری مثل انسداد مشکل را حل کنیم. ما باید به نسخه علم پیدا کنیم ولی نسبت به نقل شیخ طوسی و حتّی نقل ابن ادریس در سرائر که از کتاب بزرگان بی سند نقل می کند، أصاله الحس جاری می کنیم. بله اگر علم پیدا کنیم کتاب، کتاب شاذّ نادری بوده است أصاله الحس جاری نمی شود ولی اگر احتمال دهیم که کتاب، کتاب معروفی بوده باشد و نسخه آن متداول بوده است در این صورت أصاله الحس جاری می شود.

ص: ۸۸

۳-راجع به عبدالله بن جعفر حمیری نیز مرحوم شیخ می گوید؛

عبـد الله بن جعفر الحمیری : القمی یکنی أبـا العبـاس ثقه، له کتب منهـا کتـاب الـدلائل، کتاب الطب، و کتاب الإمامه، و کتاب التوحید و الاستطاعه و الأفاعیل و البداء، و کتاب قرب الإسناد، و کتاب المسائل و التوقیعات، و کتاب الغیبه، و مسائله عن محمد بن عثمان العمر کی [ی، و غیر ذلک من روایاته و مصـنفاته و فهرست کتبه، و زاد ابن بطه، کتاب الفتره و الحیره، و کتاب فضل العرب، أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته الشـیخ المفیـد رحمه الله عن أبی جعفر ابن بابویه عن أبیه، و محمد بن الحسن عنه، و أخبرنا بها ابن أبی جید عن ابن الولید عنه.(۱)

«له کتب» و کتب او را اسم می برد و بعـد می گویـد: «و زاد ابن بطّه کتاب الفتره و الحیره و کتاب فضل العرب» و در ادامه می گویـد: «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته الشـیخ المفیـد عن الصـدوق عن أبیه و ابن ولید عنه»؛ «و زاد ابن بطّه...» در این عبارت چه معنا دارد؟ این جمله به این معنا است که شیخ خبر ندارد وگرنه این تعبیر را نمی کرد؛ ولی با این حال می گوید «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» و این تعبیر به این خاطر است که شـیخ مفید وقتی اجازه نقل احادیث و کتب حمیری را می داده است کتاب ها و نسخه صحیحه این کتاب ها را به مرحوم شیخ نداده است تا از روی آن استنساخ کند یا آن را بر استاد خود قرائت کند، بلکه به شـیخ گفته است که: «أجزت لک أن تروی عنی جمیع کتب و روایات الحمیری»؛ یعنی از همین کتبی که بین علماء متـداول است.



---

۱- (۵) الفهرست، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۰۲.

و این که بگوییم «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» مراد کتب و روایاتی است که برای شیخ ثابت است و در مقابل «و زاد ابن البطّه» است که کتاب هایی را بیان می کند که برای شیخ ثابت نیست و أخبرنا شامل این کتاب ها نمی شود؛

صحیح نیست زیرا طبق این بیان، ضرورت به شرط محمول می شود؛ معنا این گونه می شود که «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته که برای من ثابت است» در حالی که تازه می خواهد با این طریقی که ذکر می شود ثابت شود.

اگر کتب حمیری بین شیخ مفید و شیخ طوسی مشخّص است و شیخ مفید نسخ این کتب را قرائتاً یا سماعاً، تحویل شیخ طوسی داده است پس کتاب هایی که ابن بطّه اضافه کرده است یا خوانده اند یا نخوانده اند؛ اگر نخوانده اند معلوم می شود نیست و اگر خوانده اند پس چرا تعبیر می کند که «زاد ابن بطّه».

۴-در ترجمه عیسی بن مهران در فهرست می گوید؛

عیسی بن مهران المعروف بالمستعطف ؛ یکنی أبا موسی، له کتاب الوفاه تصنیفه، أخبرنا به جماعه عن التلعکبری عن ابن همام عن أحمد بن محمد بن موسی النوفلی عنه، و ذکر له ابن الندیم من الکتب، کتاب مقتل عثمان، و کتاب الفرق بین الآل و الأمه، و کتاب المحدثین، و کتاب السنن المشترکه و کتاب الوفاه، و کتاب الکشف، و کتاب الفضائل، و کتاب الدیباج، أخبرنا بکتبه أحمد بن عبدون عن أبی الحسن منصور بن علی القزاز بدار القز عن عیسی بن مهران المستعطف، و له کتاب المهدی علیه السلام.(۱)



---

۱- (۶) الفهرست، شیخ طوسی، ج۱، ص۱۱۶.

ابتـدا می گوید و له کتاب الوفاه و بعد می گوید «ذکر له ابن الندیم من الکتب» و چندین کتاب را نام می برد و بعد می گوید؛ «أخبرنـا بکتبـه»؛ کـه شـیخ طوسـی یـک کتـاب را ذکر کرد و بقیه را ابن النـدیم گفته است ولی در آخر تعـبیر جمـع می آورد «أخبرنـا بکتبـه»؛ ایـن سـندی کـه ذکر می شـود اگر بـه نسـخ کتب است پس چه نیـازی است بگویـد «و ذکر له ابن النـدیم من الکتب».

نتیجه

لـذا به نظر ما این ها حداقل ما یصـلح للقرینیه است که ظهور «أخبرنا بکتبه و روایاته» در اخبار به نسخ نسـبت به تفاصـیل کتب که مورد ادّعای برخی بزرگان مثل مرحوم خویی است ثابت نشود که بگوییم هر کجا شیخ طوسی و نیز صاحب وسائل، علامه مجلسـی و فیض کاشانی سـند ذکر می کننـد یعنی به نسخ این کتب سـند دارند، کأنّه این نسـخه کتاب را از اسـتاد خود گرفته است و استاد او هم از استاد دیگر گرفته است تا به مؤلّف خود برسد.

اگر بخواهیم راجع به صاحب وسائل نیز شاهـد بیاوریم دیگر نقض خیلی زیاد است زیرا خود صاحب وسائل تصـریح به خلاف کرده است و مـا راجع به شـیخ طوسـی حرف می زنیم وگرنه راجع به صـاحب وسائل این ادّعای مرحوم خویی قرینه بر خلاف وجود دارد و خطّ صاحب وسائل در أول کتاب نوادر أحمـد بن محمـد بن عیسـی أشـعری است که می گویـد: «وجـدت هـذه النسـخه و علیها خطوط العلماء فلا بأس بالاعتماد علی هذه النسـخه» اگر این نسـخه یداً بید از طریق ثقات به او رسیده است چرا این گونه حرف می زند؟ در آخر وسائل هم می گوید: اعتماد ما بر کتب یکی به این خاطر است که خطوط علماء گاهی دیده شده است و قرائن آن کتاب را تأیید کرده است.

ص: ۹۱

و این که بگوییم صاحب وسائل خطوط علماء را به عنوان مؤیّد ذکر کرده است می گوییم؛ ذکر مؤیّد بدون ذکر دلیل جفا است و در ابتدای کتاب نوادر به خط صاحب وسائل قریب به این مضمون نوشته شده است که: وجدت هذه النسخه و علیها خطوط العلماء و قابلتها مع نسختین أخریین فلا بأس بالاعتماد علیها؛ می توانید این کتاب را نگاه کنید که هم نسخه أصلیه آن در نجف و هم نسخه چاپ شده آن موجود است.

وقتی ثقات نقل کرده اند و نسخه حسّاً رسیده باشد چه نیازی است که تکلّف کنم و أکل من القفا کنم و بگویم خطوط علماء بر آن وجود دارد.

روایت دوم

روایت طاطری؛ وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُکَیْنٍ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّی تُصَلَّی الْمَغْرِبُ وَ لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّی تَطْلُعَ الشَّمْسُ.(۱)

محمد بن سُکین را نجاشی توثیق کرده است. در این روایت اشکال اسناد شیخ به کتاب طاطری وجود دارد. مرحوم خویی دیگر به این روایت اشکال دلالی نکرده است زیرا «الشمس تطلع بین قرنی الشیطان» در این روایت نیامده است و تنها گفته است که اسناد شیخ به کتاب طاطری ضعیف است.

نکته: این روایت می گوید تا طلوع شمس نخوانید ولی روایات دیگر مقیّد کرده است که «یذهب شعاعها» یعنی طلوع شمس و مقداری بعد از آن که شعاع خورشید از بین برود و نور خورشید منبسط شود نیز همین حکم را دارد.

روایت سوم

ص: ۹۲

---

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۵، أبواب مواقیت، باب۳۸، ح۲، ط آل البیت.

روایتی که سرائر از جامع بزنطی نقل می کند. نقل سرائر با نقل وسائل فرق می کند و مرحوم خویی از وسائل نقل می کند؛

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ جَامِعِ الْبَزَنْطِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ سُلَیْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ ع فِی حَدِیثٍ أَنَّهُ صَلَّی الْمَغْرِبَ لَیْلَهً فَوْقَ سَطْحٍ مِنَ السُّطُوحِ- فَقِیلَ لَهُ إِنَّ فُلَاناً کَانَ یُفْتِی عَنْ آبَائِکَ ع- أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاهِ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَی طُلُوعِ الشَّمْسِ- وَ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَی أَنْ تَغِیبَ الشَّمْسُ- فَقَالَ کَذَبَ لَعَنَهُ اللَّهُ عَلَی أَبِی أَوْ قَالَ عَلَی آبَائِی.(۱)

وَ عَنْهُ عَنْ عَلِیِّ بْنِ سُلَیْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ الْبَصْرِیِّ قَالَ نَزَلَ بِنَا أَبُو الْحَسَنِ ع بِالْبَصْرَهِ ذَاتَ لَیْلَهٍ فَصَلَّی الْمَغْرِبَ فَوْقَ سَطْحٍ مِنْ سُطُوحِنَا فَسَمِعْتُهُ یَقُولُ فِی سُجُودِهِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ اللَّهُمَّ الْعَنِ الْفَاسِقَ بْنَ الْفَاسِقِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ قُلْتُ لَهُ أَصْلَحَکَ اللَّهُ مَنْ هَذَا الَّذِی لَعَنْتَهُ فِی سُجُودِکَ فَقَالَ هَذَا یُونُسُ مَوْلَی ابْنِ یَقْطِینٍ فَقُلْتُ لَهُ إِنَّهُ قَدْ أَضَلَّ خَلْقاً مِنْ مَوَالِیکَ إِنَّهُ کَانَ یُفْتِیهِمْ عَنْ آبَائِکَ ع أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاهِ بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَی طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَی أَنْ تَغِیبَ الشَّمْسُ فَقَالَ کَذَبَ لَعَنَهُ اللَّهُ عَلَی أَبِی أَوْ قَالَ عَلَی آبَائِی وَ مَا عَسَی أَنْ یَکُونَ قِیمَهُ عَبْدٍ مِنْ أَهْلِ السَّوَادِ وَ عَنْهُ عَنْهُمْ ع مَنْ لَبِسَ سَرَاوِیلَهُ مِنْ قِیَامٍ لَمْ تُقْضَ لَهُ حَاجَهٌ ثَلَاثَهَ أَیَّامٍ (۲) این روایت کامل تر از روایت قبل است.

ص: ۹۳

---

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۹، أبواب مواقیت، باب۳۸، ح۱۴، ط آل البیت.

۲- (۹) السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص: ۵۸۰ .

مناقشه سندی مرحوم خویی

آقای خویی فرموده است سند این روایت ضعیف است زیرا ابن ادریس به جامع بزنطی و کتاب های دیگر در مستطرفات سرائر طریق نقل نمی کند و تنها راجع به کتاب محمد بن علی بن محبوب تعبیر می کند که «و هو بخطّ الشیخ عندی» ولی جامع بزنطی این گونه نیست. علاوه بر این که در سند این روایت «علی بن سلمان و محمد بن فضیل» است که توثیق ندارند.

جواب

و مناقشه سندی مرحوم خویی چند بعد دارد؛

یکی این که ابن ادریس به جامع بزنطی سند ندارد که با عرائض قبلی ما حل می شود و در خاطرم است که آقای زنجانی همین که احتمال دارد کتاب های منقول از ابن ادریس ولو بی سند، از کتب مشهوره باشد (بلکه جامع بزنطی قطعاً از کتب مشهوره بوده است)، کافی است و نیازی به سند نداریم و اگر سند هم بود مشکل حل نمی شود زیرا تشریفاتی است و سند به نسخ کتب نیست.

و أما علی بن سلمان (یا در سرائر دارد علی بن سلیمان)؛ مروی عنه بزنطی است و بزنطی مستقیم از علی بن سلمان نقل کرده است و ما مشایخ بزنطی را خلافاً للسید الخویی، ثقه می دانیم.

و أما محمد بن فضیل که مرحوم خویی ضعیف می داند؛ سرائر می گوید: «محمد بن فضیل البصری» و صاحب وسائل مختصر کرده است و «البصری» را حذف کرده است و خود مرحوم خویی قبول دارد که این شخص ثقه است زیرا این شخص «محمد بن قاسم بن فضیل بن یسار النَهدی» است که معروف به «البصری» است و صدوق هم تعبیر به «البصری» می کند و نجاشی هم او را توثیق می کند.

ص: ۹۴

مناقشه دلالی مرحوم خویی

ایشان مناقشه دلالی نیز می کننـد که؛ شاید این که می گوید نماز مغرب را بالای پشت بام خواندند، مربوط به این بحث است که نمـاز واجب صـبح و عصـر را تـأخیر بیندازنـد و نمـاز صـبح را نزدیـک طلوع آفتـاب و نماز عصـر را نزدیک غروب آفتاب بخواننـد و بگویند فرق ندارد و وقت فضـیلت را نادیده بگیرند. و قرینه این مطلب این است که حضـرت بعد از نماز مغرب این صحبت را کردند.

جواب

ولی این مناقشه دلالی مرحوم خویی عجیب است؛

زیرا زمان سؤال و جواب بعد از نماز مغرب بوده است ولی چه ربطی به این دارد که بگوییم مضـمون صحبت و لعن در راویت به خاطر نادیده گرفتن وقت فضـیلت نماز صـبح و عصـر بوده است. و این که یونس وقت فضیلت نماز صبح را منکر بوده باشد در أحوالاتش نوشته نشده است.

بله این مناقشه دلالی درست است که بگوییم؛ چون روایت در مورد یونس بن عبدالرحمن وارد شده است قرینه است که حمل بر تقیّه شود زیرا یونس از أجلّاء است و روایات در ذمّ او تقیّهً صادر شده است و این اشکال خوبی است.

لذا به نظر ما هم سند این روایت و هم دلالت این روایت قابل قبول است.

روایت چهارم

مکاتبه علی بن محمـد بن بلال؛ وَ بِإِسْـنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَـدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَـی عَنْ عَلِیِّ بْنِ بِلَالٍ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَیْهِ فِی قَضَاءِ النَّافِلَهِ- مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَی طُلُوعِ الشَّمْسِ- وَ مِنْ بَعْدِ الْعَصْرِ إِلَی أَنْ تَغِیبَ الشَّمْسُ- فَکَتَبَ لَا یَجُوزُ ذَلِکَ إِلَّا لِلْمُقْتَضِی فَأَمَّا لِغَیْرِهِ فَلَا.(۱)



۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۵، أبواب مواقیت، باب۳۸، ح۳، ط آل البیت.

ظاهر روایت این است که قضای نافله در این وقت اشکال ندارد، ولی نافله مبتدئه در این دو وقت جایز نیست.

مناقشه دلالی مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده است؛ سند روایت خوب است و علی بن بلال ثقه است. ولی اشکال دلالی دارد؛ «إلّا للمقتضی» به چه معنا است، این، عبارت غلطی است و می گوید قضای نافله جایز است و ربطی به بقیه نوافل ندارد.

جواب

انصافاً این اشکال دلالی وارد نیست زیرا هر چند استعمال «مقتضی» معهود نیست ولی به این قرینه که سؤال از قضاء نافله است ظاهر در این است که نافله جایز نیست مگر برای کسی که می خواهد قضا کند «فأما لغیره فلا» أما کسی که می خواهد نافله مبتدئه بخواند جایز نیست و روایت ظهور دارد در این که خواندن نافله مبتدئه در این دو وقت جایز نیست.

مرحوم خویی فرموده اند؛ هر چهار روایت ایراد داشت لذا دیگر لازم نیست از معارض بحث کنیم و دلیلی بر کراهت بر اتیان نوافل مبتدئه در اوقات خاص نداریم.

که به ایشان می گوییم؛ بر فرض این چهار روایت نادرست باشد، روایات دیگری نیز در این رابطه داریم که در جلسه بعد بحث خواهیم کرد و وارد بحث احکام اوقات خواهیم شد.

**موضوع: بررسی کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۱۷**

.Your browser does not support the audio tag

اوقات رواتب

ادامه مسأله ۱۸ عروه (کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه)

بحث در نافله مبتدئه در پنج وقت بود که مشهور قائل به کراهت بودند.

بررسی روایات

مرحوم خویی در رابطه با کراهت اتیان نافله مبتدئه «بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب»، چهار روایت را بیان کرد و اشکال سندی و دلالی کردند و فرمودند دیگر کراهت نماز در این دو وقت ثابت نشد.

ص: ۹۶

و أمّا کراهت نافله مبتدئه در سه وقت دیگر (قبیل طلوع الشمس، قبیل غروب الشمس، قبیل زوال الشمس) روایات دیگری دارد که ایشان بیان کرده و جواب داده است.

۱-روایات راجع به «بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب»

ابتدا راجع به دو وقت أول « بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» صحبت می کنیم؛

مناقشه مرحوم خویی در دلالت روایات بر کراهت

مرحوم خویی در این چهار روایت اشکال سندی و دلالی کرد ولی به نظر ما هیچ کدام وارد نبود؛ مثلاً روایت محمد حلبی هم سند و هم دلالت آن تمام بود و این که در روایت آمده بود؛ «إن الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی الشیطان» و مرحوم خویی فرمودند این مطلب مقطوع البطلان است و این شبیه سخنان عامّه است و معلوم می شود امام هم که این مطلب را بیان کرده است از روی تقیّه بوده است وگرنه زمین که کروی است همیشه در یک جایی طلوع و زوال و غروب آفتاب وجود دارد لذا هیچ گاه نباید نماز مستحبّی بخوانیم زیرا قرنی الشیطان همیشه وجود دارد.

جواب

ولی انصافاً این بیان ناتمام است:

زیرا اگر این بیان از امام صادر شود قابل توجیه است زیرا از امور معنوی است و این که هر کجا خورشید طلوع می کند نسبت به آنجا، آن زمان، زمان عبادت نباشد؛ تعبیر عرفی این مطلب این است که بگویند: «ان الشمس اذا طلعت تطلع بقرنی الشیطان» برای این که شیطان در آن زمان تأثیر معنوی دارد به این خاطر که خورشید پرستان این زمان را مناسب پرستش خورشید می دانند و پرستش خورشید بازگشتش به پرستش شیطان است زیرا شیطان آن ها را فریب می دهد که غیر خدا را عبادت کنند و تعبیر عرفی این عمل «تطلع بقرنی الشیطان و تغرب بقرنی الشیطان» است. هر کجا که طلوع شمس می شود همان جا کراهت می آید و در جاهای دیگر کراهت ثابت نمی شود.

علاوه بر این که روایات دیگری داریم و روایات منحصر به این چهار مورد نیست (و البته ممکن است مرحوم خویی در سند آن ها هم مناقشه کند)؛

وَ بِالْإِسْنَادِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ الصَّيْقَلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأُولَى- حَتَّى صَلَّى رَكْعَتَيْنِ مِنَ الْعَصْرِ- قَالَ فَلْيَجْعَلْهَا الْأُولَى وَ لْيَسْتَأْنِفِ الْعَصْرَ- قُلْتُ فَإِنَّهُ نَسِيَ الْمَغْرِبَ- حَتَّى صَلَّى رَكْعَتَيْنِ مِنَ الْعِشَاءِ ثُمَّ ذَكَرَ- قَالَ فَلْيُتِمَّ صَلَاتَهُ ثُمَّ لْيَقْضِ بَعْدُ الْمَغْرِبَ قَالَ قُلْتُ: لَهُ- جُعِلْتُ فِدَاكَ قُلْتَ حِينَ نَسِيَ الظُّهْرَ ثُمَّ ذَكَرَ- وَ هُوَ فِي الْعَصْرِ يَجْعَلُهَا الْأُولَى ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ- وَ قُلْتَ لِهَذَا يُتِمُّ صَلَاتَهُ [ثُمَّ لْيَقْضِ] بَعْدُ الْمَغْرِبَ- فَقَالَ لَيْسَ هَذَا مِثْلَ هَذَا- إِنَّ الْعَصْرَ لَيْسَ بَعْدَهَا صَلَاةٌ وَ الْعِشَاءَ بَعْدَهَا صَلَاةٌ.(۱)

روایت محمد بن سنان از ابن مسکان؛ محمد بن سنان از نظر مرحوم خویی ضعیف است و توثیق حسن بن زیاد صیقل هم ثابت نیست.

خلاصه این روایت این است که؛ امام علیه السلام در این روایت فرق گذاشت که اگر در أثناء نماز عصر فهمید که نماز ظهر را نخوانده است به نماز ظهر عدول می کند و بعد نماز عصر را می خواند ولی اگر در أثناء نماز عشاء ملتفت شد که نماز مغرب را نخوانده است ابتدا نماز عشاء را می خواند و به نماز مغرب عدول نمی کند و بعد نماز مغرب را می خواند. راوی می پرسد نماز عصر با عشاء چه فرقی دارد؟ حضرت فرمود؛ این دو با هم فرق دارد زیرا بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب دیگر نمازی نیست و اگر از نماز عصر به نماز ظهر عدول نکند می خواهد بعد از نماز عصر نماز ظهر را بخواند ولی بعد از نماز عشاء، نماز وجود دارد و اشکالی ندارد که بعد از نماز عشاء، نماز مغرب را بخواند.



---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۹۳، أبواب مواقیت، باب۶۳، ح۵، ط آل البیت.

ظاهر روایت این است که بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب دیگر نمازی نیست و نمازی فضیلت ندارد و از نماز عصر تا غروب آفتاب نهی داریم.

ولی سند این روایت، حتّی به نظر ما ضعیف است زیرا اگر محمد بن سنان را کسی توثیق کند، باز حسن بن زیاد صیقل مجهول باقی می ماند.

و لکن در همان روایت سابقه هیچ کدام از اشکال سندی و دلالی درست نبود لذا دلالت روایات بر نهی از نماز نافله مبتدئه «بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب و بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب» تمام است و باید سراغ معارض ها برویم.

نکته

روایت اطلاق دارد و نهایت این است که این روایت تقیید زده می شود و نماز قضاء استثناء می شود (یقضیها متی ذکر). و حکمت عدول در نماز عصر، این است که بعد از نماز عصر، نماز نیست و نماز ظهر هم نماز قضا نیست تا بگوییم تخصیص خورده است و لذا مکروه است و تنها نماز قضا استثناء شده است. بله راجع به نماز آیات هم روایت وارد شده که می توان بعد از نماز عصر خواند و این مورد هم تخصیص خورده است؛

صحیحه زراره؛ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ يُصَلِّيهَا الرَّجُلُ فِي كُلِّ سَاعَةٍ- صَلَاةٌ فَاتَتْكَ فَمَتَى مَا ذَكَرْتَهَا أَدَّيْتَهَا- وَ صَلَاةُ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفَرِيضَةِ- وَ صَلَاةُ الْكُسُوفِ وَ الصَّلَاةُ عَلَى الْمَيِّتِ- هَذِهِ يُصَلِّيهِنَّ الرَّجُلُ فِي السَّاعَاتِ كُلِّهَا.(۱) این روایت در مورد قضای نماز واجب است که در هر وقت می توان خواند در مقابل نماز واجب أدایی که وقت خاصی دارد.



۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص ۲۴۰، أبواب مواقیت، باب۳۹، ح۱، ط آل البیت.

این موارد تخصیص خورده است ولی اطلاق روایت حسن بن زیاد صیقل می گوید بعد از نماز عصر، نماز نیست.

لذا باید روایات معارض را بررسی کنیم که آیا بر عدم کراهت نافله مبتدئه «بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب و بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب» دلالت می کند یا نه؟ بحث روایات معارضه را در انتهای بحث، بیان می کنیم.

۲-روایات راجع به (قُبیل طلوع الشمس، قُبیل الغروب)

أما راجع به دو قسم دیگر (قُبیل طلوع الشمس، قُبیل الغروب)؛ این دو قسم مضمون برخی روایات است؛

۱-صحیحه محمد بن مسلم؛ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ أَبِی عَلِیٍّ الْأَشْعَرِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: یُصَلَّی عَلَی الْجِنَازَهِ فِی کُلِّ سَاعَهٍ- إِنَّهَا لَیْسَتْ بِصَلَاهِ رُکُوعٍ وَ سُجُودٍ- وَ إِنَّمَا تُکْرَهُ الصَّلَاهُ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا- الَّتِی فِیهَا الْخُشُوعُ وَ الرُّکُوعُ وَ السُّجُودُ- لِأَنَّهَا تَغْرُبُ بَیْنَ قَرْنَیْ شَیْطَانٍ- وَ تَطْلُعُ بَیْنَ قَرْنَیْ شَیْطَانٍ.(۱)

معنای روایت؛ نماز میّت چون رکوع و سجود ندارد هر وقت می توانید بخوانید و نمازی که عند طلوع الشمس و عند غروب الشمس مکروه است، نمازی است که رکوع و سجود دارد؛ و مکروه بودن به این خاطر است که خورشید بین دو شاخ شیطان طلوع می کند و بین دو شاخ شیطان غروب می کند.

نکته؛ در روایت است که نماز میّت «إنما هی دعاءٌ- إنما هی استغفار» و نماز میّت نماز نیست دعاء و استغفار است و اگر به آن نماز می گویند مسامحهً می گویند.



---

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۳، ص۱۰۸، أبواب صلاه الجنازه، باب۲۰، ح۲، ط آل البیت.

تقریب استدلال؛ این روایت بر کراهت نافله «قبیل طلوع الشمس إلی الطلوع و قبیل الغروب إلی الغروب»، دلالت می کند. دو مورد قبلی موردش موسّع و از بعد نماز عصر و بعد نماز صبح بود ولی این دو مورد محدود تر است.

و توجّه شود که نسبت به قضای نوافل دلیل مخصّص داریم ولی اطلاق روایت، نافله مبتدئه را شامل می شود.

نکته؛ «عند» یعنی هنگام عرفی که همان قبیل و حوالی طلوع می شود و ما «عند» حقیقی نداریم که نماز در آن خوانده شود. و توجّه شود که در این روایت «حتّی تنبسط یا یذهب شعاعها» ندارد ولی در روایتی دیگر «حتّی یذهب شعاعها» دارد که بیان خواهیم کرد.

کلام مرحوم خویی (ظهور «یکره» در کراهت)

مرحوم خویی فرموده اند؛ اگر دلالت این روایت تمام شود از آن کراهت استفاده می شود زیرا تعبیر به «یکره» می کند و از این تعبیرحرمت استفاده نمی شود و لکن مضمون روایت قابل التزام نیست زیرا تعلیل آن مقطوع البطلان است و شبیه مجعولات عامه است. بعد فرموده اند: اگر دلالت را تمام بدانیم این روایت معارض دارد.

مناقشه (ظهور یکره در خصوص عبادات در حرمت تشریعی)

این که فرمود معارض دارد، ما نیز معارض را قبول داریم و بعداً بیان خواهیم کرد. أما راجع به این که ایشان فرمود تعبیر به «یکره» دلیل بر عدم حرمت است؛ می گوییم این تعبیر در عبادات ظاهر در حرمت است. بله در أفعال تکوینیه اگر بیاید ما قبول داریم که ظاهر در کراهت است؛ یکره أکل لحم الفرس، هر چند برخی بزرگان مثل آقای سیستانی و آقای زنجانی فرموده اند که یکره در لسان روایات ظهور در حرمت دارد ولی ما این را نفهمیدیم و تنها در یک روایت، تعبیر به «یکره» در حرمت استفاده شده است «کان علی یکره کذا و لم یکن علی علیه السلام یکره الحلال» کأنّه چیزی که مکروه باشد نمی تواند حلال باشد؛ که از این مطلب جواب دادیم که در این روایت، کراهت در کراهت شدید استعمال شده است ولی دلیل نمی شود در موارد دیگر نیز کراهت به معنای کراهت شدید باشد و ظهور اطلاقی «یکره» کراهت شدید باشد.

به هر حال استعمال کراهت در عبادات به معنای حرمت است زیرا کراهت به معنای ناخوشایند بودن یک عمل است و این معنا بـا عبـادیّت نمی سـازد (چگونه می خواهی قربهً إلی الله نمـاز بخوانی) و حرمت تشـریعیّه در اثبـات حرمت عبـادت کافی اسـت وگرنه مرحوم خویی می فرمایـد؛ نماز حائض و صوم یوم عیـد هم حرمت ذاتیّه نـدارد و آقایان می خواهند بگویند نماز هنگام طلوع آفتاب حرمت تشریعیّه ندارد و تنها کراهت به معنای قلّت ثواب دارد. ولی به نظر ما ظاهر روایت این است که نماز هنگام طلوع مکروه است و حمل بر أقلیّت ثواب نیاز به قرینه دارد.

أمـا این که مرحووم خویی فرمودنـد: تعلیـل قابل التزام نیست؛ قبلًا جواب دادیم. لـذا دلالت این روایت فی حـدّ ذاته بر کراهت نافله در دو وقتی که ذکر شد «عند طلوع الشمس و عند غروب الشمس» تمام است.

۲-صـحیحه حلبی؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَیْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِیٍّ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِالصَّلَاهِ عَلَی الْجَنَائِزِ حِینَ تَغِیبُ الشَّمْسُ وَ حِینَ تَطْلُعُ إِنَّمَا هُوَ اسْتِغْفَارٌ.(۱)

مضمون این روایت، همان مضمون صحیحه محمد بن مسلم است.

۳-روایات راجع به (قُبیل الزوال)

و أما صورت دیگر «عند الزوال» دلیل بر کراهت آن این روایت است؛

۱-صـحیحه عبـدالله بن سـنان؛ وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَهَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صَلَاهَ نِصْفَ النَّهَارِ إِلَّا یَوْمَ الْجُمُعَهِ.(۲)

ص: ۱۰۲

---

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۳، ص۱۰۸، أبواب صلاه الجنائز، باب۲۰، ح۱، ط آل البیت.

۲- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۷، ص۳۱۷، أبواب صلاه الجمعه، باب۸، ح۶، ط آل البیت.

تقریب استدلال؛ گفته شده است که این روایت دلالت می کند که خواندن نافله در نصف النهار یعنی زوال، مکروه است.

مناقشه

دلالت این روایت ناتمام است زیرا استثنای یوم الجمعه دلالت روایت را مشتبه می کند و شاید مراد این باشد که نافله مرتّبه قبل از زوال جز در روز جمعه، نداریم. یا ناظر به خود نماز فریضه باشد که فقط روز جمعه است که نماز فریضه را بلافاصله بعد از زوال و اذان ظهر می خوانند و خطبتین هم جزئی از نماز محسوب می شود. ولی در روز های دیگر خلاف فضیلت است و ابتدا نافله ظهر خوانده می شود و خود پیامبر نیز صبر می کردند تا یک هفتم شاخص و طبق برخی روایات دو هفتم شاخص برود و بعد نماز را می خواندند.

لذا این روایت در نفی نافله مبتدئه، ظهور ندارد و دلالت آن روشن نیست و گرنه در کراهت نافله مبتدئه فرقی بین روز جمعه و غیر روز جمعه وجود ندارد. روایت معلوم نیست چه می گوید. و نصف النهار خود زوال است نه قُبیل زوال. و در ابتدای زوال نوافل ظهر و عصر و نماز فریضه قرار دارد.

عمده روایات همین موارد بود که بیان کردیم. و برای کراهت نماز نافله هنگام زوال روایت دیگری نیز وجود دارد؛

روایت شعیب بن واقد؛ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ آبَائِهِ ع فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: وَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ- وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا وَ عِنْدَ اسْتِوَائِهَا.(۱)



---

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۶، أبواب مواقیت، باب۳۸، ح۶، ط آل البیت.

روایت سلیمان بن جعفر جعفری؛ وَ فِی الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیٍّ مَاجِیلَوَیْهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی الْعَطَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ یَحْیَی عَنْ عَلِیِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِیِّ قَالَ سَمِعْتُ الرِّضَا ع یَقُولُ لَا یَنْبَغِی لِأَحَدٍ أَنْ یُصَلِّیَ إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ- لِأَنَّهَا تَطْلُعُ بِقَرْنَیْ شَیْطَانٍ- فَإِذَا ارْتَفَعَتْ وَ صَفَتْ فَارَقَهَا- فَتُسْتَحَبُّ الصَّلَاةُ ذَلِکَ الْوَقْتَ وَ الْقَضَاءُ وَ غَیْرُ ذَلِکَ- فَإِذَا انْتَصَفَ النَّهَارُ قَارَنَهَا- فَلَا یَنْبَغِی لِأَحَدٍ أَنْ یُصَلِّیَ فِی ذَلِکَ الْوَقْتِ- لِأَنَّ أَبْوَابَ السَّمَاءِ قَدْ غُلِّقَتْ- فَإِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ وَ هَبَّتِ الرِّیحُ فَارَقَهَا.(۱)

شیطان هنگام طلوع کنار خورشید می آید و وقتی می خواهد زوال شود باز شیطان در کنار خورشید می آید. اذان ظهر که می شود شیطان کنار می رود.

هر چند سند روایت ضعیف است ولی شاید مشهور به آن استدلال کرده باشند بر این که قبیل زوال شمس خواندن نماز نافله مبتدئه مکروه است. این روایت در علل است.

روایات دیگر هم وجود دارد که دیگر بیان نمی کنیم.

نکته: در کافی روایتی از ابراهیم بن هاشم نقل می کند و مرسل جزمی است که کسانی که مراسیل جزمیه را قبول دارند این روایت از مراسیل جزمی است علاوه بر این که در کافی است ولی ما این دو ملاک را در تصحیح سند، قبول نداریم؛ عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ رَفَعَهُ قَالَ: قَالَ رَجُلٌ لِأَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع الْحَدِیثُ الَّذِی رُوِیَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع أَنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَیْنَ قَرْنَیِ الشَّیْطَانِ قَالَ نَعَمْ إِنَّ إِبْلِیسَ اتَّخَذَ عَرْشاً بَیْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ وَ سَجَدَ فِی ذَلِکَ الْوَقْتِ النَّاسُ قَالَ إِبْلِیسُ لِشَیَاطِینِهِ إِنَّ بَنِی آدَمَ یُصَلُّونَ لِی.(۲) حضرت در این روایت، معنای «تطلع بین قرنی الشیطان» را بیان می کنند.

ص: ۱۰۴

---

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۷، أبواب مواقیت، باب۳۸، ح۹، ط آل البیت.
۲- (۸) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص ۲۹۰.

این راجع به روایاتی که مجموعاً بر نهی از نافله در پنج وقت دلالت می کرد. بله روایات عند الزوال ضعیف بود و شاید مشهور تسامح در أدله سنن را توسعه داده اند و اینجا هم جاری کردند یا خیلی گیر سند نبوده اند.

قبل از بیان معارض این روایات، اشکالی به صاحب عروه است که بیان می کنیم؛

اختصاص روایات به فرض شروع نماز در اوقات مذکوره

صاحب عروه فرمود: در این روایات اشکال داریم و حمل بر تقیّه می کنیم و کراهت نماز در این اوقات قابل اشکال است ولی اگر مکروه باشد شامل جایی که نماز را شروع کرده ام و وسط نماز غروب و طلوع شمس پیش آمد، نمی شود.

مناقشه

ولی به نظر ما روایت مطلق است و فرقی نمی کند؛ هر چند قبل از طلوع آفتاب شروع داد و آنقدر طول داد تا آفتاب طلوع کرد. مثلاً در روایت داریم: «لایصلی الرجل و بحذائه إمراه تصلی»؛ حال اگر در رکعت آخر نماز، زنی آمد و کنار و یا جلوی مرد مصلّی، نماز خواند که اینجا نماز رجل باطل می شود (که در عروه هست و آقای خویی و سیستانی هم بیان کرده اند) زیرا روایت ارشاد به مانعیّت است که مرد نباید در جایی نماز بخواند که در کنارش زنی نماز بخواند. (و جالب است که می گویند صلاه أعم از صحیح و فاسد است و لذا اگر دختر بچه ای در کنار مردی مشغول نماز خواندن شد، نماز این مرد باطل است. البته شاید گفته شود که بر دختر نابالغ «إمراه» صدق نمی کند. ولی فرض کنی اگر إمرأه ای آمد که نمازش باطل بود باعث شود نماز مرد هم باطل شود.)

ص: ۱۰۵

در محل بحث هم بقاءً، نماز نافله با اوقات مذکوره مقارن می شود.

بررسی روایات معارض

أما راجع به معارض ها؛ عمده معارض این روایت است؛

صدوق در کتاب کمال الدین و تمام النعمه از چهار نفر از مشایخش (محمد بن أحمد شیبانی، علی بن أحمد بن محمد دقّاق، حسین بن ابراهیم مؤدّب، علی بن عبدالله ورّاق رضی الله عنهم) از ابوالحسین محمد بن جعفر أسدی نقل می کند؛ (و ابوالحسین از أجلّاء است؛ هم نجاشی می گوید «کان ثقه»، و هم شیخ در کتاب الغیبه می گوید: کان فی زمان السفراء المحمودین أقوام ثقات ترد علیهم التوقیعات منهم ابوالحسین محمد بن جعفر الأسدی.)

در این روایت دارد که توقیعی از امام علیه السلام آمد؛

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الشَّيْبَانِيُّ وَ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَّاقُ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُؤَدِّبُ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَئِنْ كَانَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ أَفْضَلُ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلِّهَا وَ أَرْغِمْ أَنْفَ الشَّيْطَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوَقْفِ عَلَى نَاحِيَتِنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلَّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سُلِّمَ فَلَا خِيَارَ فِيهِ لِصَاحِبِهِ احْتَاجَ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ أَوْ لَمْ يَحْتَجْ افْتَقَرَ إِلَيْهِ أَوِ اسْتَغْنَى عَنْهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفَهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِتْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مَلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانِ كُلِّ نَبِيٍّ فَمَنْ ظَلَمَنَا كَانَ مِنْ جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ وَ كَانَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ ....(۱)



۱- (۹) کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص: ۵۲۰.

توقیع امام حجّت علیه السلام آمد که اگر عامه راست می گویند که: «الشمس تطلع بین قرنی الشیطان و تغرب بین قرنی الشیطان» و این مطلب درست است؛ چه چیزی بهتر از نماز برای ارغام انف شیطان است؟! پس نماز بخوان و بینی شیطان را به خاک بمال.

سند و دلالت روایت خوب است و لکن در خصوص «صلاه عند طلوع الشمس و عند غروبها» است و این روایت متعرّض سه قسم دیگر نشده است.

نکته؛ مرحوم محقّق در معتبر حرف عجیبی دارد؛ می گوید معلوم نیست این کلام برای امام علیه السلام باشد و شاید این توقیع را محمد بن عثمان عَمری این را گفته است و فتوا داده است. در حالی که متن روایت واضح است که از امام حجّت است؛

لایحلّ ما أحد إلا بطیبه نفسه فکیف بمالنا- بعد تعبیر می کند که ما عترت هستیم؛ این لسان عَمری نیست و لسان حجّت علیه السلام است، و چه گونه شده است که محقّق روایت را ندیده است. لذا دلالت و سند مشکلی ندارد.

**موضوع: کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه /اوقات رواتب /کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۱۸**

Your browser does not support the audio tag.

اوقات رواتب

ادامه مسأله ۱۸ عروه (کراهت نافله مبتدئه در اوقات پنج گانه)

بررسی روایات معارض با نهی

بحث در روایاتی بود که از خواندن نافله مبتدئه در پنج وقت نهی کرده بود.

صحیحه أبی جعفر أسدی

در مقابل این روایات، چند روایت است که عمده آن صحیحه أبی جعفر أسدی می باشد که در جلسه قبل مطرح کردیم البته در خصوص نافله خواندن هنگام طلوع آفتاب و هنگام غروب آفتاب بود؛ که امام علیه السلام فرمود اگر این حرف درست است که «الشمس تطلع بین قرنی الشیطان و تغرب بین قرنی الشیطان»، مناسب است برای ارغام أنف شیطان نماز بخوانیم نه این که نماز را ترک کنیم.

ص: ۱۰۷

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الشَّیْبَانِیُّ وَ عَلِیُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَّاقُ وَ الْحُسَیْنُ بْنُ إِبْرَاهِیمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُؤَدِّبُ وَ عَلِیُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَیْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْأَسَدِیُّ رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: کَانَ فِیمَا وَرَدَ عَلَیَّ مِنَ الشَّیْخِ أَبِی جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِی جَوَابِ مَسَائِلِی إِلَی صَاحِبِ الزَّمَانِ ع أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاهِ عِنْدَ طُلُوعِ

الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَئِنْ كَانَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ أَفْضَلُ مِنَ الصَّلَاهِ فَصَلِّهَا وَ أَرْغِمْ أَنْفَ الشَّيْطَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ ....(۱)

مناقشه محقق داماد (عدم دلالت روایت بر نفی کراهت)

مرحوم داماد فرموده اند؛

این روایت دلیل بر نفی کراهت نماز نافله در هنگام طلوع و غروب آفتاب نمی شود و شاید سائل از امام عصر سلام الله علیه سؤال کرد که: «برخی برای کراهت نماز نافله هنگام غروب و طلوع آفتاب توجیهی ذکر کرده اند که الشمس تطلع بین قرنی الشیطان و تغرب بین قرنی الشیطان» آیا این توجیه درست است؟ حضرت جواب می دهند که: «نه، صحیح نیست؛ اگر این توجیه صحیح می بود نتیجه آن نهی از نماز خواندن نمی شود بلکه بهتر بود نماز بخوانیم» و امام علیه السلام نفرمودند حکم کراهت نافله در دو وقت مذکور درست نیست، بلکه شاید مراد روایت این است که، این توجیه درست نیست و لذا با روایات دالّ بر کراهت، معارض نیست و به همین جهت، ما قائل به کراهت نافله مبتدئه در کل این پنج وقت می شویم.

ص: ۱۰۸

---

۱- (۱) کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص: ۵۲۰.

جواب

این فرمایش مرحوم داماد ناتمام است؛

زیرا در ذیل روایت ذکر می کند که «فصلّها و أرغم أنف الشیطان» أمر می کند که در این دو وقت نماز بخوان، در حالی که شما می گویید نهی از نماز در این دو وقت ثابت است و امام علیه السلام تنها با وجهی که برای کراهت و نهی ذکر شده بود، مخالف بودند.

مناقشه استاد (اختصاص معارض به بعض أقسام)

و لکن این روایت تنها راجع به دو قسم «عند طلوع الشمس و عند غروب الشمس» است و با روایاتی که راجع به أقسام دیگر است معارضه ندارد لذا تنها روایاتی که راجع به این دو قسم است را بر تقیّه حمل می کنیم؛ چون قول به کراهت نماز عند طلوع الشمس و عند غروب الشمس، به این تعلیل که «الشمس تطلع بین قرنی الشیطان و تغرب بین قرنی الشیطان» قول عامّه است.

و در نتیجه روایت معاویه بن عمار یا علی بن بلال(۱) که از «صلاه نافله بعد از نماز فجر تا طلوع آفتاب و نماز نافله بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» نهی می کرد با روایت أسدی معارضه ندارد. البته روایت محمد حلبی تعلیل داشت «لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ- فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ إِنَّ الشَّمْسَ- تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ- وَ قَالَ لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلَّى الْمَغْرِبُ.(۲) » ولی صحیحه معاویه بن عمار «لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تُصَلَّى الْمَغْرِبُ وَ لَا صَلَاهَ بَعْدَ الْفَجْرِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ.(۳) » که روایت دوم باب بود تعلیل نداشت لذا از این صحیحه معاویه نمی توان دست برداشت.

ص: ۱۰۹

---

۱- (۲) كَتَبْتُ إِلَيْهِ فِي قَضَاءِ النَّافِلَهِ- مِنْ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ- وَ مِنْ بَعْدِ الْعَصْرِ إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ- فَكَتَبَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ إِلَّا لِلْمُقْتَضِي فَأَمَّا لِغَيْرِهِ فَلَا.

۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۵، أبواب مواقیت، باب۳۸، ح۱، ط آل البیت.

۳- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۵، أبواب مواقیت، باب۳۸، ح۲، ط آل البیت.

بله چند روایت ضعیف السند از عایشه نقل شده که: «وَ عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي نُعَيْمٍ عَنْ عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ أَيْمَنَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهُ دَخَلَ عَلَيْهَا يَسْأَلُهَا عَنِ الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْعَصْرِ- قَالَتْ وَ الَّذِي ذَهَبَ بِنَفْسِهِ يَعْنِي رَسُولَ اللَّهِ ص- مَا تَرَكَهُمَا حَتَّى لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ- وَ حَتَّى ثَقُلَ عَنِ الصَّلَاةِ- وَ كَانَ يُصَلِّي كَثِيراً مِنْ صَلَاتِهِ وَ هُوَ قَاعِدٌ- فَقُلْتُ إِنَّهُ لَمَّا وُلِّيَ عُمَرُ نَهَى عَنْهُمَا- قَالَتْ صَدَقْتَ وَ لَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص- كَانَ لَا يُصَلِّيهِمَا فِي الْمَسْجِدِ مَخَافَةَ أَنْ يَثْقُلَ عَلَى أُمَّتِهِ- وَ كَانَ يُحِبُّ مَا خَفَّ عَلَيْهِمْ.(۱) » پیامبر بعد از نماز عصر نافله می خواندند «کان یصلی رکعتین خفیتین» تا بر أمّت ثقیل نشود، و لکن این روایات اعتبار ندارد تا بخواهد با روایات دال بر کراهت معارضه کند.

لذا از نظر فنی، نهی از نافله متبدئه در این دو وقت یعنی «بعد از نماز صبح تا طلوع آفتاب و بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» قابل جواب نیست.

جواب

و آنچه به ذهن خطور می کند این است که سیاق همه ی این روایات ناظر به این بود که «الشمس اذا طلعت تطلع بین قرنی الشیطان و اذا غربت تغرب بین قرنی الشیطان» و عامه به همین خاطر از نماز نافله در این اوقات نهی می کردند بلکه حرام می دانستند و الآن هم حرام می دانند؛ بگوییم وقتی سیاق روایات یک سیاق است و از طرفی صحیحه أبی جعفر أسدی این مطلب را که «الشمس اذا طلعت تطلع بین قرنی الشیطان و اذا غربت تغرب بین قرنی الشیطان» تکذیب می کند؛ دیگر عقلاء أصاله الجدّ را حتّی در روایت معاویه بن عمار که مربوط به «صلاه نافله بعد از نماز فجر تا طلوع آفتاب و نماز نافله بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» می شود، جاری نمی کنند.



---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۳۸، أبواب مواقیت، باب۳۸، ح۱۱، ط آل البیت.

تنها توجیه این است و نتیجه آن، اثبات فرمایش صاحب عروه می شود که «لایخلو القول بالکراهه فی هذه الأوقات عندی من إشکال» که مرحوم خویی هم تأیید کرده است.

نکته تکمیلی؛ و در مورد زوال هم تعبیر این بود که شیطان کنار خورشید قرار می گیرد «قارنها» و بعید نیست که بگوییم سیاق روایات، سیاق واحد است و لذا کراهت ثابت نمی شود.

فقط نماز نافله بعد از صلاه فجر تا طلوع شمس و بعد از صلاه عصر تا غروب شمس معارض فنّی ندارد ولی لایبعد أن یقال که سیاق روایات، سیاق واحد است و أصاله الجدّ دیگر حتّی در این طائفه از روایات مثل صحیحه معاویه بن عمار جاری نمی شود.

و اگر نهی در روایت معاویه بن عمار که مربوط به دو قسم «صلاه نافله بعد از نماز فجر تا طلوع آفتاب و نماز نافله بعد از نماز عصر تا غروب آفتاب» است، بر تقیّه حمل نکردیم؛ باید به قلّت ثواب قائل شویم زیرا فقهیّاً کسی قائل به حرمت در این دو قسم نیست و سید مرتضی بحثش این بود که بعد از طلوع آفتاب تا زوال، خواندن نافله حرام است و مقصودش مشخّص نیست و شاید مراد ایشان نوافل مرتّبه باشد که نباید از طلوع آفتاب تا زوال خواند؛ زیرا کسی منکر عدم کراهت خواندن نافله متبدئه در اوقاتی که ایشان ذکر کرد، نیست. و در روایتی هم نیامده است لذا باید کلام سید مرتضی را توجیه کنیم.

و عبارت شیخ مفید هم این بود که؛ «و لا بأس أن یقضی الإنسان نوافله بعد صلاه الغداه إلی أن تطلع الشمس و بعد صلاه العصر إلی أن یتغیر لونها بالاصفرار. و لا یجوز ابتداء النوافل و لا قضاء شی ء منها عند طلوع الشمس و لا عند غروبها.(1) » که این هم خلاف صحیحه أبی جعفر الأسدی بود و ربطی به این دو قسم که در روایت معاویه بن عمار آمده است ندارد.



---

۱- (۶) المقنعه، شیخ مفید، ج۱، ص۱۴۴.

و لذا نسبت به «بعد از صلاه عصر تا غروب آفتاب و بعد از صلاه فجر تا طلوع آفتاب» کسی قائل به عدم مشروعیّت نماز نشده است و باید کراهت بر قلّت ثواب حمل شود.

و قلّت ثواب به این معنا است که چون شما دائم الصلاه نیستی و همیشه نماز نمی خوانی؛ لذا این نمازی را که حال و حوصله داری بخوانی و می خواهی بخوانی، بگذار در وقت دیگر بخوان و این نماز بدل عرفی محسوب می شود؛ وگرنه نماز انحلالی است و بدل عقلی ندارد یعنی در هر زمان مستحبّ است که یا اتیان می شود و یا ترک می شود. و بدل عقلی مثل صلاه فی الحمام؛ که صرف الوجود نماز واجب است و می تواند در غیر حمام صرف الوجود را انجام دهد، ولی نماز مستحب انحلالی است ولی می توان بدلی عرفی ذکر کرد که چون همیشه نماز بخوانی در وقت دیگر بخوان.

حکم زمان قضای فرائض

در قضای فرائض چند روایت داریم؛ که می گوید صبر کن تا شعاع خورشید بگذرد بعد قضا کن. «فَإِنْ صَلَّی مِنَ الْغَدَاهِ رَكْعَةً ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ- فَلْيُتِمَّ الصَّلَاهَ وَ قَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ- وَ إِنْ طَلَعَتِ الشَّمْسُ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ رَكْعَةً فَلْيَقْطَعِ الصَّلَاهَ- وَ لَا يُصَلِّ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ وَ يَذْهَبَ شُعَاعُهَا(۱) »

معارض این روایات صحیحه حماد بن عثمان است که می گوید: نماز قضای فرائض را در هر ساعتی که می خواهی قضا کن ؛ این روایت تصریح به عموم می کند و نمی شود توجیه کرد. «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ فَاتَهُ شَيْ ءٌ مِنَ الصَّلَوَاتِ- فَذَكَرَ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ أَوْ عِنْدَ غُرُوبِهَا- قَالَ فَلْيُصَلِّ حِينَ يَذْكُرُ.(۲) » یعنی لازم نیست صبر کند تا شعاع خورشید از بین برود و خورشید منبسط شود بلکه اگر ابتدای طلوع خورشید یادت آمد که نمازت قضا شده است نماز را قضا کن.

ص: ۱۱۲

---

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۱۷، أبواب مواقیت، باب ۳۰، ح۳، ط آل البیت.

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص ۲۴۰، أبواب مواقیت، باب۳۹، ح ۲، ط آل البیت.

لذا یا روایت «حتّی یذهب شعاعها» حمل بر أفضلیّت می شود؛ أفضل این است که صبر کنی تا ذهاب شعاع شود و نهی ای از قضاء کردن نماز در این هنگام نداری زیرا أمر می کند «فلیصل اذا ذکر» و لازم نیست حتماً شخص را به فرد أفضل سوق دهند. و یا این است که روایت دلیل می شود که روایاتی که می گفت صبر کن تا شعاع خورشید برود، را حمل بر تقیّه کنیم و این روایات مجمل نیست.

حکم زمان قضای نوافل

أمّا راجع به قضای نوافل هم روایت داریم؛

صحیحه حسّان بن مهران؛ که نجاشی می گوید: ثقه ثقه أصحّ من صفوان؛ این صفوان، صفوان بن یحیی نیست که از أصحاب اجماع و قلیل النظیر است. بلکه این شخص صفوان بن مهران است که جمّال بوده است و شترهایش را به خلیفه اجاره داد.

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَيْفٍ عَنْ حَسَّانَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ قَضَاءِ النَّوَافِلِ- قَالَ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الشَّمْسِ إِلَى غُرُوبِهَا.(۱)

صحیحه حسین بن أبی العلاء؛ وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ وَ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اقْضِ صَلَاةَ النَّهَارِ أَيَّ سَاعَةٍ- شِئْتَ- مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ كُلُّ ذَلِكَ سَوَاءٌ.(۲)

صحیحه جمیل؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ الزَّيَّاتِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الْأَوَّلَ ع عَنْ قَضَاءِ صَلَاةِ اللَّيْلِ- بَعْدَ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ قَالَ نَعَمْ- وَ بَعْدَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ فَهُوَ مِنْ سِرِّ آلِ مُحَمَّدٍ الْمَخْزُونِ(۳) ؛ سرّ است یعنی نگویید تا مجبور شویم تقیّه کنیم.



---

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۴۲، أبواب مواقیت، باب۳۹، ح۹، ط آل البیت.

۲- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۴۳، أبواب مواقیت، باب۳۹، ح۱۳، ط آل البیت.

۳- (۱۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۴۴، أبواب مواقیت، باب۳۹، ح۱۴، ط آل البیت.

احکام اوقات

مسأله ۱ (حکم اخلال به وقت نماز به سبب ظنّ به دخول وقت)

از این بحث می گذریم و وارد بحث احکام اوقات می شویم؛

فصل ۴ فی أحکام الأوقات ؛ ۱ مسأله: لا یجوز الصلاه قبل دخول الوقت فلو صلی بطلت و إن کان جزء منها قبل الوقت و یجب العلم بدخوله حین الشروع فیها و لا یکفی الظن لغیر ذوی الأعذار نعم یجوز الاعتماد علی شهاده العدلین علی الأقوی و کذا علی أذان العارف العدل و أما کفایه شهاده العدل الواحد فمحل إشکال و إذا صلی مع عدم الیقین بدخوله و لا شهاده العدلین أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبین بعد ذلک کونها بتمامها فی الوقت مع فرض حصول قصد القربه منه

نظر أول (بطلان نماز)

صاحب عروه فرموده است: وقت از ارکان نماز است و اخلال به وقت ولو در بعض نماز سهواً هم باشد، موجب بطلان نماز است؛

و این مطلب صحیح است زیرا وقت فریضه الله است و در قرآن آمده است و در حدیث لاتعاد آمده است که؛ وَ فِی الْخِصَالِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاهُ إِلَّا مِنْ خَمْسَهٍ- الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَهِ وَ الرُّکُوعِ وَ السُّجُودِ- ثُمَّ قَالَ ع الْقِرَاءَهُ سُنَّهٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّهٌ- وَ التَّکْبِیرُ سُنَّهٌ وَ لَا یَنْقُضُ السُّنَّهُ الْفَرِیضَهَ.(۱) که معلوم می شود وقت، فریضه است و اخلال به فریضه مبطل فریضه است.



---

۱- (۱۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۵، ص ۴۷۰، أبواب أفعال الصلاه، باب۱، ح۱۴، ط آل البیت.

و در روایـات دیگر نیز آمـده است مثـل موثقه أبی بصـیر: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمِيثَمِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِی بَصِيرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ صَلَّی فِی غَيْرِ وَقْتٍ فَلَا صَلَاةَ لَهُ.(۱)

در صحیحه حلبی عبارتی دارد؛

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَی عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ فِی السَّفَرِ- شَيْئاً مِنَ الصَّلَوَاتِ فِی غَيْرِ وَقْتِهَا فَلَا يَضُرُّكَ.(۲)

اشـتباه نشود که: مراد از وقت در «فی غیر وقتهـا» وقت واجب نیست تـا دلالت کنـد که نمازی که قبل از وقت خوانـده می شود صحیح است، بلکه ظاهر آن وقت فضیلت است. و این که مرحوم شیخ طوسی فرموده اند؛ مراد قضای نمازها است خلاف ظاهر است زیرا فرقی بین سفر و حضر در قضا کردن نماز وجود ندارد.

مطلبی دیگر که صاحب عروه در مسأله أول از أحکام اوقات بیان کرده است این است که:

هنگـام شـروع در نمـاز بایـد به دخول وقت عـالم باشـید؛ قطعاً مراد صـاحب عروه از این وجوب، وجوب ظاهری است زیرا در مسائـل بعـد، تصـریح می کنـد که اگر بـا شـک در دخول وقت نمـاز بخوانـد بعـد کشف شود که نمازش در وقت بوده اسـت نمـازش صـحیح است. بله اگر دخـول وقت احراز نشود قاعـده اشـتغال و استصـحاب عـدم دخول وقت موجب حکم به بطلان ظاهری این نماز می شود.



---

۱- (۱۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۱۶۸، أبواب مواقیت، باب۱۳، ح۷، ط آل البیت.
۲- (۱۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۱۱۵، أبواب مواقیت، باب۱، ح۲۷، ط آل البیت.

ولی ممکن است کسی بگوید که اگر احراز دخول وقت نکنیم و نماز بخوانیم نماز، باطل واقعی است به خاطر صحیحه أبی یعقوب الخزّاز؛ «وَ عَنْهُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَی عَنْ یُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِی أَیُّوبَ إِبْرَاهِیمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی حَدِیثٍ قَالَ: إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِیضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ- فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّی(۱) » فریضه الله را با ظنّ و گمان و احتمال أداء نکنید که ارشاد به مانعیت است لذا اگر صوم یوم الشک را رجاءً به نیّت صوم رمضان به جا بیاورید مشهور می گویند باطل است و باید احراز کنید امروز روز أول ماه رمضان است تا نیّت صوم ماه رمضان کنید وگرنه باطل می شود.

که این روایت را قبلاً نیز بیان کردیم و از آن جواب دادیم و صرفاً در این جا قصد اشاره به آن را داشتیم تا روی آن تأمّل بیشتری شود.

نظر دوم (عدم بطلان نماز)

صاحب عروه فرموده اند؛ ظنّ به دخول وقت کافی نیست؛ این مطلب مقتضای قاعده است؛ شک در حجّیّت ظنّ مساوق قطع به عدم حجّیّت آن است «إنّ الظنّ لایغنی من الحقّ شیئاً». مشهور نیز همین را قائلند و ادّعای اجماع بر این مطلب شده است ولی صاحب حدائق از کلام شیخ مفید در مقنعه و کلام شیخ طوسی در نهایه استظهار کرده است و نیز به صاحب ذخیره العباد مرحوم محقّق سبزواری، نسبت داده است که؛ به ظنّ به دخول وقت می توان اعتماد کرد.

و خود صاحب حدائق نیز می گوید این مطلب را به دو دلیل قبول می کند؛



---

۱- (۱۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۰، ص۲۵۶، أبواب احکام شهر رمضان، باب۳، ح۱۶، ط آل البیت.

دلیل أول

روایت اسماعیل بن رباح: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّیْتَ وَ أَنْتَ تَرَی أَنَّکَ فِی وَقْتٍ وَ لَمْ یَدْخُلِ الْوَقْتُ- فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِی الصَّلَاهِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْکَ.(۱)

صاحب حدائق می فرماید؛ «و أنت تری» شامل ظنّ هم می شود. بله این روایت در خصوص جایی است که بخشی از نماز داخل وقت باشد و اگر سلام نماز داخل وقت باشد کافی است.

مناقشه دلالی أول

اشکال عمده این استدلال این است که ظاهر تعبیر به «تری» این است که به معنای «أعتقد» است و شامل ظنّ نمی شود.

مناقشه سندی

أما از نظر سندی؛ مرحوم خویی فرموده اند سند ضعیف است؛ زیرا اسماعیل بن رباح توثیق ندارد.

جواب أول از مناقشه سندی

ولی برخی خواسته اند توثیق کنند زیرا جزء أصحاب امام صادق علیه السلام است و شیخ مفید در ارشاد فرموده است که «امام صادق علیه السلام ۴۰۰۰ نفر أصحاب داشت که ثقات بودند» و مسلّم اسماعیل بن رباح داخل در این چهار هزار نفر می باشد. مرحوم شیخ حرّ عامِلی در أمل الآمل این مطلب را تأیید کرده است و محدّث نوری گفته است که این مطلب صحیح است و یک توثیق عام برای أصحاب امام صادق علیه السلام است.

اشکال در جواب أول

ولی این مطلب قابل قبول نیست؛ چهار هزار صحابی کجا برای امام صادق علیه السلام نقل شده است؛ مواردی که شیخ طوسی نقل کرده و استقصاء کرده است چهار هزار نفر نمی شود آن هم همه ثقات باشند و علاوه بر این که ظاهر این تعبیر شیخ مفید این است که امام علیه السلام شاگردان دیگری نیز داشته است که غیر ثقات بوده است.



---

۱- (۱۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۰۶، أبواب مواقیت، باب۲۵، ح۱، ط آل البیت.

مسلّماً این مطلب خلاف واقع است؛ حال چگونه شده است که شیخ مفید این جمله را فرموده است ما نمی دانیم و الله أعلم؛ مصلحتی بوده است، توریه کرده است چون بحث دفاع از مذهب است یک توجیهی می کند.

یکی از علمای نجف با مرحوم حکیم خیلی بد بود و پشت سر ایشان حرف می زد و لذا مطرود بود. ولی نقل می کردند ه وقتی بین دولت بعث عراق با آقای حکیم اختلاف شد و پیش این آقا رفتند تا علیه آقای حکیم حرفی بگیرند، ایشان گفته بود که اختلاف ما و آقای حکیم طلبگی است و ایشان زعیم مسلمین است و ما از ایشان حمایت می کنیم.

گاهی بحث داخلی و بحث رجال و فقه است: ثقةٌ، ضعیفٌ؛ ولی گاهی بحث دفاع از مذهب است که گاهی اقتضا می کند که انسان الفاظ مجمل یا موسّعی بیان کند؛ مراد از أصحاب کسی است که ولو یک سؤال در یک روزی از امام پرسیده است و چهار هزار نفر یعنی در این حدود. و ثقات اند یعنی انسان های فاسد نیستند، آدم کش نیستند. وگرنه توجیه دیگری نمی شود کرد که بگوییم چهار هزار تا آن هم همه ثقه باشند. منبع شیخ طوسی، کتاب ابن عقده است و اگر ابن عقده به چهار هزار می رساند شیخ طوسی ذکر می کرد. (رجال شیخ طوسی لم یرو عنهم هم دارد)

جواب دوم از مناقشه سندی

به نظر ما اسماعیل بن رباح از راه دیگر که وفاقاً للسید السیستانی و السید الزنجانی انتخاب کردیم قابل توثیق است (البته قبل از این بزرگان هم عده ای مثل مرحوم صدر قائل بودند)؛ این شخص جزء مشایخ ابن أبی عمیر است هر چند مرحوم خویی قبول ندارد و می گوید شهادت شیخ طوسی به خاطر اشتباهی است که در فهم أصحاب اجماع که در کلام کشی است پیش آمده و کلام کشّی را که می گوید؛ «أجمعت الإصابه» اشتباه فهمیده است که مراد آن «لایروون إلا عن ثقه»، در حالی که این تعبیر اجماع بر خوب بودن خود آن هجده نفر است نه این که وسائط تا امام علیه السلام ثقه هستند؛ و شاهد بر این که منشأ اشتباه شیخ طوسی کلام کشّی است این است که شیخ طوسی می گوید «بزنطی، صفوان و ابن أبی عمیر و أضرابهم» که «أضرابهم» کسی غیر از أصحاب اجماع نیست.

ولی این مطلب درست نیست زیرا از کجا می دانیم مرحوم شیخ در فهم کلام کشّی دچار اشتباه شده است. و کی گفته نمی دانیم مراد از «أضرابهم» چه کسانی بوده است، بلکه برخی را می دانیم؛ برخی از أفراد در روات بوده اند که ملتزم بوده اند که فقط از ثقات نقل کنند؛ اسم می برند؛ جعفر بن بشیر را مطرح می کنند، برخی طاطری را مطرح می کند و خود مرحوم خویی نجاشی را مطرح می کند و لذا شهادت شیخ طوسی به این که «إنهم عرفوا بأنّهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه» معتبر است. حال برخی از موارد نقض، پیدا کرده اند که بحثش را مفصل بیان کرده ایم و آقای زنجانی در رساله ای این نقض ها را جواب داده اند و وارد بحث مفصل نمی شویم.

به نظر ما این روایت معتبره است و لذا مضمون این روایت را قبول داریم چون مشایخ ابن أبی عمیر را ثقات می دانیم خلافاً للسید الخویی و الشیخ الاستاذ و خلافاً للسید الامام که می فرمود: مراسیل ابن أبی عمیر معتبر است ولی مسانید او معتبر نیست زیرا ایشان در این بحث به کلام شیخ طوسی اعتماد نمی کرد و کلام نجاشی که می گوید «و لأجل ذلك اعتمدوا یا سکنوا إلی مراسیله» را تمسّك می کند. ولی می گوییم وجهی ندارد که کلام شیخ طوسی را نادیده می گیرید و صرفاً به کلام نجاشی اعتماد می کنید. أصلاً خود شیخ طوسی می گوید: الطائفه بین مراسیل هولاء و مسانیدهم لأنهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه. ما فقط مشایخ بلاواسطه این سه نفر ثقه اند و در این جا بلا واسطه است و لذا این روایت معتبر است.

ص: ۱۱۹

و به مضمون روایت ملتزم می شویم که اگر کسی با اعتقاد به دخول وقت یا حجّت بر دخول وقت داخل نماز شد و وقتی متوجّه شد که وقت داخل شده بود «دخل الوقت و أنت فی الصلاه» نماز صحیح است و اشکال ما به صاحب حدائق این است که «و أنت تری» شامل ظنّ نمی شود.

مناقشه دلالی أول

اشکال عمده این استدلال این است که ظاهر تعبیر به «تری» این است که به معنای «أعتقد» است و شامل ظنّ نمی شود.

مناقشه دلالی دوم

مرحوم خویی به صاحب حدائق اشکال دیگری کرده اند که؛

بر فرض این روایت و تعبیر «و أنت تری» شامل ظنّ شود روایت نمی گوید که با چه مجوّز شرعی وارد شدی. می گوید اگر وارد نماز شدی و نمی گوید چگونه وارد نماز شدی با مجوّز یا بدون مجوّز. و شاید مطلق ظنّ مجوّز نباشد و تنها ظنّ در حال عذر مثل أبری بودن هوا، مجوّز باشد و روایت در مقام بیان از این جهت نیست که مجوّز شرعی ات چیست و در مقام بیان این است که «اگر بعداً کشف شد که وقت داخل نشده بود و تنها در آخر نماز وقت داخل شده بود»

جواب از مناقشه دلالی دوم

ولی به نظر ما این اشکال، خلاف ظاهر عرفی است؛ اگر این گونه تعبیر می کرد که: «اذا صلیت و تظنّ أنّك فی وقت» در این جا عرف انصافاً استفاده می کرد که مطلق ظنّ مجوّز دخول در نماز می شود. و اشکال ما این است که تری ظهور در شمول نسبت به ظنّ ندارد و لذا روایت تمام نیست.

ص: ۱۲۰

مناقشه دلالی سوم

بر فرض روایت اسماعیل بن رباح شامل ظنّ هم بشود، معارض دارد؛

صحیحه؛ مُحَمَّدُ بْنُ مَکِّیٍّ الشَّهِیدُ فِی الذِّکْرَی عَنِ ابْنِ أَبِی قُرَّهَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِیهِ مُوسَی ع فِی الرَّجُلِ یَسْمَعُ الْأَذَانَ فَیُصَلِّی الْفَجْرَ- وَ لَا یَدْرِی أَ طَلَعَ أَمْ لَا- غَیْرَ أَنَّهُ یَظُنُّ لِمَکَانِ الْأَذَانِ أَنَّهُ طَلَعَ- قَالَ لَا یُجْزِیهِ حَتَّی یَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ طَلَعَ.(۱)

فوقش این روایت مقیّد روایت اسماعیل بن رباح می شود.

جواب

مرحوم صاحب حدائق به این روایت توجّه داشته است و این گونه جواب داده اند که؛ این روایت قابل عمل نیست زیرا روایاتی داریم که اذان عارف به وقت معتبر است و در روایت هم می گوید این شخص اذان را می شنود.

اشکال

اشکال این است که: در روایت فرض نشد که اذانِ شنیده شده، اذان شخص عارف به وقت بوده است: کسی اذان می گوید و در ذهن خود می گوید کسی بی جا اذان نمی گوید. و لذا وجهی ندارد قائل به معارضه نشویم.

بقیه روایات روز شنبه بیان خواهد شد.

## موضوع: حکم ظنّ به دخول وقت /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله ۱ (حکم اخلال به وقت نماز به سبب ظنّ به دخول وقت)

فصل ۴ فی أحکام الأوقات ؛ ۱ مسأله: لا یجوز الصلاه قبل دخول الوقت فلو صلی بطلت و إن کان جزء منها قبل الوقت و یجب العلم بدخوله حین الشروع فیها و لا یکفی الظن لغیر ذوی الأعذار نعم یجوز الاعتماد علی شهاده العدلین علی الأقوی و کذا علی أذان العارف العدل و أما کفایه شهاده العدل الواحد فمحل إشکال و إذا صلی مع عدم الیقین بدخوله و لا شهاده العدلین أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبین بعد ذلک کونها بتمامها فی الوقت مع فرض حصول قصد القربه منه

ص: ۱۲۱

---

۱- (۱۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص ۲۸۰، أبواب مواقیت، باب۵۸، ح۴، ط آل البیت.

بحث در مسأله اولی از احکام اوقات بود که صاحب عروه فرمود: ظن به دخول وقت جز در حال عذر، معتبر نیست.

قائلین به کفایت ظنّ به دخول وقت

صاحب حدائق فرمود؛ در مدارک می گوید که «لا أعلم فیه مخالفاً»، ولی این گونه نیست و ظاهر کلام شیخ مفید و شیخ طوسی این است که در دخول وقت، به ظنّ اکتفا کرده اند؛

شیخ مفید

عبارت مرحوم شیخ مفید؛ و لا یجوز لأحد أن یصلی شیئا من الفرائض قبل وقتها و لا یجوز له تأخیرها عن وقتها. و من ظن أن الوقت قد دخل فصلی ثم علم بعد ذلک أنه صلی قبله أعاد الصلاه إلا أن یکون الوقت دخل و هو فی الصلاه لم یفرغ منها بعد فیجزیه ذلک. و لا یصلی أحد فرضا حتی یتیقن الوقت و یعمل فیه علی الاستظهار.(۱)

صاحب حدائق فرموده است؛ شیخ مفید تحصیل ظنّ به دخول وقت را لازم می داند. و این روایت را که «اذا صلیت و أنت تری أنّه دخل الوقت» این گونه ترجمه کرده است که: «من صلّی و هو یظنّ أنه دخل الوقت».

مرحوم صاحب حدائق فرموده: از عبارت معلوم می شود که ایشان ظنّ را معتبر دانسته است.

مناقشه

ولی این مطلب خلاف ظاهر است و ظاهر این است که ظنّ را در اعتقاد مخالف واقع به کار برده است؛ گاهی تعبیر به ظنّ می کنند و می گویند: «گمان می کرد این گونه است» یعنی اشتباه می کرد. و این تعبیر عرفی است و ظنّ، به معنای احتمال راجح نیست بلکه به معنای جهل مرکّب است که وقتی کسی جهل مرکّب داشته باشد وقتی کشف خلاف می شود می گوید: «من گمان داشتم که وقت داخل شده است».



---

۱- (۱) المقنعه (للشیخ المفید)، ص: ۹۴ .

شیخ طوسی

تعبیر شیخ طوسی در نهایه این است که: و لا یجوز لأحد أن یدخل فی الصّلاه إلّا بعد حصول العلم بدخول وقتها أو أن یغلب علی ظنّه ذلک(۱) : باید یا علم به دخول وقت داشته باشیم و یا ظنّ متآخم به علم داشته باشد.

مناقشه

ایشان مطلق ظنّ را نمی گوید و تنها ظنّ متآخم به علم و ظنّ غالب را بیان می کند که همان اطمینان است که ما می گوییم.

صاحب حدائق

به هر حال جواز دخول در نماز با ظنّ، کلام خود صاحب حدائق لاأقل است و ایشان ظنّ به دخول وقت را وفاقاً لصاحب الذخیره، معتبر می دانند ولو شیخ مفید و شیخ طوسی ظنّ را معتبر ندانند.

أدله کفایت ظنّ به دخول وقت

استدلال صاحب حدائق به روایاتی از جمله رویت اسماعیل بن رباح بود؛

دلیل أول (روایت اسماعیل بن رباح)

روایت اسماعیل بن رباح: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ رَبَاحٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّیْتَ وَ أَنْتَ تَرَی أَنَّکَ فِی وَقْتٍ وَ لَمْ یَدْخُلِ الْوَقْتُ- فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِی الصَّلَاهِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْکَ.(۲)

صاحب حدائق می گوید؛ تعبیر «تری» به معنای «تظنّ» است و أعم از علم و ظنّ نیست. لذا روایت اسماعیل بن رباح در خصوص ظنّ وارد شده است.

مناقشه

اشکال به ایشان این است که: أولاً ظاهر عرفی تعبیر «تری» به معنای «تعتقد» است و ثانیاً نهایت این است که شامل ظنّ و علم می شود و اطلاق دارد نه این که مختص به ظنّ باشد تا نتیجه بگیرید که این روایت مخصّص اطلاقاتی است که در رابطه با دخول وقت می گوید باید تحصیل علم کرد و نتیجه تخصیص، این می شود که ظنّ هم کافی است.



---

۱- (۲) النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص: ۶۲ .

۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۰۶، أبواب مواقیت، باب۲۵، ح۱، ط آل البیت.

دلیل دوم (روایات راجع به اعتبار اذان مؤذّن)

أما دلیل دیگر صاحب حدائق، تمسّک به روایاتی است که راجع به أذان مؤذّنین وارد شده است و ایشان فرموده است اذان مؤذّن مفید علم نیست و تنها مفید ظنّ است.

مناقشه

جواب این است که راجع به اذان مؤذّنین باید بعداً بحث شود؛

زیرا برخی مثل آقای سیستانی می فرمایند: اذان مؤذن اگر مفید وثوق و اطمینان نباشد حجّت نیست و این روایاتی که راجع به اذان مؤذّنین وارد شده است که «إنهم أشدّ مواظبةً علی الوقت» قضیه خارجیه است و می فرمایند که این مؤذّن ها خیلی در رعایت وقت مقیّدانند یعنی از اذان این ها اطمینان به دخول وقت حاصل می شود. لذا در مساجد آن زمان به خاطر تقیّد اذان گو ها، با اذان گفتن اطمینان به دخول وقت حاصل می شده است.

برخی هم می گویند: ظاهر روایات این است که أذان مؤذّن عارف به دخول وقت حجّت است که این هم دلیل بر حجّیت مطلق ظنّ به دخول وقت نمی شود و تنها خصوص اذان مؤذن عارف به وقت را حجّت می داند.

أدله عدم کفایت ظنّ به دخول وقت

روایتی در ردّ کلام صاحب حدائق ذکر شده است؛

دلیل أول (روایت مستطرفات سرائر)

روایت در مستطرفات سرائر از نوادر بزنطی است؛ مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ الْبَزَنْطِیِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَجْلَانَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِذَا کُنْتَ شَاکّاً فِی الزَّوَالِ فَصَلِّ رَکْعَتَیْنِ- فَإِذَا اسْتَیْقَنْتَ أَنَّهَا قَدْ زَالَتْ بَدَأْتَ بِالْفَرِیضَهِ.(۱)



---

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۷۹، أبواب مواقیت، باب۵۸، ح۱، ط آل البیت.

ابن شهر آشوب راجع به عبدالله بن عجلان می گوید که از خواص أصحاب امام صادق علیه السلام است. اتّفاقاً کشّی دو روایت نقل می کند و روایت دوم آن سنداً تمام است و دلالت بر جلالت عبدالله بن عجلان می کند.

تنها مشکل این روایت این است که مستطرفات سرائر از نوادر بزنطی نقل می کند و برخی مثل مرحوم خویی می گویند که ابن إدریس سند خود به کتاب را ذکر نکرده است؛ که قبلاً این را جواب دادیم که حتّی اگر سند را ذکر می کرد چون سند تبرّکاً و تیمّناً ذکر می شود فایده ای ندارد و مهم اجرای أصاله الحسّ در إسنادی است که ابن ادریس به مؤلّف کتاب می دهد و می گوید: «و ما استطرفناه من کتاب البزنطی».

نکته: روایت در کافی هم ذکر شده است ولی چون تعبیر به «فضاله أو محمد بن سنان» دارد و ممکن است از محمد بن سنان باشد لذا روایت مستطرفات سرائر را مطرح کرده اند.

تقریب استدلال؛

این روایت می گوید: اگر در زوال شکّ داری دو رکعت مستحبّ بخوان و هر گاه یقین پیدا کردی فریضه را شروع کن. روایت دلالت دارد که باید یقین به دخول وقت پیدا کنید و ظنّ را کافی نمی داند.

مناقشه

صاحب حدائق به زبان حال می گوید: ما من عام الا و قد خصّ: روایت اسماعیل بن رباح در خصوص ظنّ بود لذا نتیجه چنین می شود که «اذا استیقنت أو ظننت».

کلام صاحب حدائق که می گوید این اطلاق قابل تقیید است، کلام خوبی است.

بررسی تقریب مرحوم خویی از مناقشه

ص: ۱۲۵

ظاهراً آقای خویی در کلام صاحب حدائق دقّت نکرده است که در شرح کلام صاحب حدائق این گونه فرموده اند که: صاحب حدائق می گوید این روایت تنها حکم شک و حکم یقین را بیان می کند: شک این حکم را دارد و یقین این حکم را دارد و راجع به ظنّ صحبت نمی کند و بعد اشکال کرده است که أولاً شکّ شامل ظنّ هم می شود و ثانیاً مفهوم «اذا استیقنت» این است که اگر یقین نداشتی نماز نخوان و ظنّ هم داخل در این مفهوم می شود.

در حالی که صاحب حدائق می گوید من قبول دارم که اطلاق روایت حکم ظنّ را بیان می کند ولی می فرماید روایت اسماعیل بن رباح این روایت را تقیید می زند.

بله اگر صاحب حدائق این حرف را زده بود که روایت عبدالله بن عجلان أصلاً حکم ظنّ را بیان نکرده است این اشکال جا داشت که اطلاق شک شامل ظنّ هم می شود. ولی اشکال دوم مرحوم خویی جا ندارد زیرا مفهوم جمله شرطیه ثانیه با مفهوم جمله شرطیه اولی تعارض می کند؛

اگر می گویید شک شامل ظنّ هم می شود مشکلی ندارد ولی اگر می گویید شک شامل ظنّ نمی شود ولی مفهوم جمله اذا استیقنت شامل ظنّ می شود؛ می گوییم این مطلب صحیح نیست زیرا اگر شک داخل در جمله شرطیه اولی نیست پس داخل در مفهوم جمله شرطیه اولی می شود و در نتیجه مفهوم جمله شرطیه أول با مفهوم جمله شرطیه دوم تعارض می کند و دیگر نمی توان گفت که به مفهوم جمله ثانیه تمسّک می کنیم. لذا تنها باید یک اشکال کنید که شکّ شامل ظنّ هم می شود ولی اگر این اشکال را سلّمنا کنید و آن را کنار بگذارید دیگر اشکال دوم وارد نیست.

ص: ۱۲۶

تابع بودن جمله شرطیه دوم با فاء

نکته: مرحوم استاد می فرمودند اگر جمله شرطیه دوم با فاء به کار رود دیگر هیچ کاره است و فاء جمله شرطیه دوم را تابع می کند و جمله شرطیه أول منطوقاً و مفهوماً همه کاره است. و در این روایت فاء آمده است لذا بر ضرر آقای خویی می شود زیرا طبق نظر استاد فاء اگر بر سر جمله شرطیه دوم بیایید او را تابع جمله شرطیه اولی می کند و دیگر مفهوم ندارد. مرحوم استاد می فرمودند اگر مثلاً ـ روایت بگوید: «اذا کان الدم أقل من الدرهم فصلّ فیه فاذا کان أکثر من الدرهم فلاتصل فیه» جمله شرطیه ثانیه هیچ کاره است و جمله شرطیه اول همه کاره است و مفهوم اذا کان الدم أقلّ من الدرهم فصل فیه این می شود که «اذا لم یکن الدم أقل من الدرهم فلاتصل فیه» و مفهوم جمله شرطیه اول شامل فرضی که دم مساوی درهم است می شود و دیگر با مفهوم جمله ثانیه تعارض نمی کند.

اگر آقای خویی مثل استاد می فرمودند که فاء اگر بر سر جمله ثانیه بیاید آن را بدون مفهوم می کند این مطلب، مخالف نظر مرحوم خویی می شود و حرف صاحب حدائق ثابت می شد زیرا مفهوم جمله شرطیه اولی همه کاره می شود که «اذا لم یکن شاکّا فلاـتنتظر» که شامل ظنّ و یقین می شود. و اگر فاء و واو فرقی نداشته باشد باز مفهوم جمله شرطیه اول با مفهوم جمله شرطیه دوم تعارض می کند و دیگر مرحوم خویی نمی تواند بگوید ما به مفهوم جمله شرطیه دوم استدلال می کنیم.

ص: ۱۲۷

علاوه بر این که گفتیم صاحب حدائق أصلًا نگفته است که روایت شامل ظنّ نمی شود بلکه اطلاق روایت را با روایت اسماعیل بن رباح تقیید می زند.

دلیل دوم (روایت علی بن مهزیار)

روایت دیگر که بر ضرر صاحب حدائق استفاده می شود؛

روایت علی بن مهزیار؛ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مَهْزِیَارَ قَالَ کَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ بْنُ الْحُصَیْنِ إِلَی أَبِی جَعْفَرٍ الثَّانِی ع مَعِی- جُعِلْتُ فِدَاکَ قَدِ اخْتَلَفَ مُوَالُوکَ فِی صَلَاهِ الْفَجْرِ- فَمِنْهُمْ مَنْ یُصَلِّی- إِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ الْأَوَّلُ الْمُسْتَطِیلُ فِی السَّمَاءِ- وَ مِنْهُمْ مَنْ یُصَلِّی إِذَا اعْتَرَضَ فِی أَسْفَلِ الْأُفُقِ وَ اسْتَبَانَ- وَ لَسْتُ أَعْرِفُ أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ فَأُصَلِّیَ فِیهِ- فَإِنْ رَأَیْتَ أَنْ تُعَلِّمَنِی أَفْضَلَ الْوَقْتَیْنِ وَ تَحُدَّهُ لِی- وَ کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْقَمَرِ وَ الْفَجْرُ لَا تَبِینُ مَعَهُ- حَتَّی یَحْمَرَّ وَ یُصْبِحَ وَ کَیْفَ أَصْنَعُ مَعَ الْغَیْمِ- وَ مَا حَدُّ ذَلِکَ فِی السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ فَعَلْتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ- فَکَتَبَ ع بِخَطِّهِ وَ قَرَأْتُهُ الْفَجْرُ یَرْحَمُکَ اللَّهُ- هُوَ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ الْمُعْتَرِضُ- وَ لَیْسَ هُوَ الْأَبْیَضَ صَعَداً- فَلَا تُصَلِّ فِی سَفَرٍ وَ لَا حَضَرٍ حَتَّی تَبَیَّنَهُ- فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی لَمْ یَجْعَلْ خَلْقَهُ فِی شُبْهَهٍ مِنْ هَذَا- فَقَالَ وَ کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ- الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ فَالْخَیْطُ الْأَبْیَضُ هُوَ الْمُعْتَرِضُ -الَّذِی یَحْرُمُ بِهِ الْأَکْلُ وَ الشُّرْبُ فِی الصَّوْمِ- وَ کَذَلِکَ هُوَ الَّذِی یُوجَبُ بِهِ الصَّلَاهُ.(۱)

راجع به طلوع فجر است که تا طلوع فجر را تبیّن نکنی نمی توانی نماز بخوانی؛ گفته اند تبیّن یعنی علم و روایت می گوید باید به طلوع فجر علم پیدا کنید.

ص: ۱۲۸

---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۱۰، أبواب مواقیت، باب۲۷، ح۴، ط آل البیت.

ما سعی کردیم سند روایت را تصحیح کنیم؛

این روایت دو سند دارد؛ سهل بن زیاد و دیگری الحصین بن أبی الحصین: ما گفتیم از این دو سند وثوق به صدور پیدا می کنیم علاوه بر این که گفته ایم بعید نیست الحصین همانی باشد که شیخ در رجال ترجمه کرده است به «أبی الحصین بن الحصین» و بعید است که این ها دو نفر باشند زیرا اسم های نامأنوسی است آن هم هر دو از أصحاب امام جواد علیه السلام باشند: «الحصین بن أبی الحصین و أبی الحصین بن الحصین».

مناقشه

مشکل در دلالت این روایت است و ممکن است صاحب حدائق جواب دهد که: حتّی تبیّنه یعنی حتّی یتبیّن الخیط الأبیض فی الأفق؛ بحث علم شخصی نیست بلکه بحث لیالی مقمره و شب های أبری است که باید طلوع فجر در افق محسوس شود و خیط أبیض شکل بگیرد.

و اگر هم کسی بگوید: اطلاق «حتّی تتبیّنه» می گوید که علم پیدا کردن لازم است؛

صاحب حدائق جواب می دهد که بر فرض اطلاق، روایت اسماعیل بن رباح این روایت را تقیید می زند که حتّی تتبیّنه بعلم أو بظنّ.

دلیل سوم (روایت علی بن جعفر)

مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرَى عَنِ ابْنِ أَبِي قُرَّةَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى ع فِي الرَّجُلِ يَسْمَعُ الْأَذَانَ فَيُصَلِّي الْفَجْرَ- وَ لَا يَدْرِي أَ طَلَعَ أَمْ لَا- غَيْرَ أَنَّهُ يَظُنُّ لِمَكَانِ الْأَذَانِ أَنَّهُ طَلَعَ- قَالَ لَا يُجْزِيهِ حَتَّى يَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ طَلَعَ. وَ رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي كِتَابِهِ(1)



---

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص ۲۸۰، أبواب مواقیت، باب۵۸، ح۳، ط آل البیت.

روایت علی بن جعفر که سند آن کتاب علی بن جعفر است که بعداً به مناسبت عرض خواهیم کرد که صاحب وسائل نقل می کند. و آقای خویی هر جا که صاحب وسائل از کتاب علی بن جعفر نقل کند تعبیر به صحیحه علی بن جعفر می کند زیرا صاحب وسائل سند حسّی به این کتاب دارد ولی ما اشکال کردیم که سند صاحب وسائل تبرّکی است و یک سند کلی دارد که آن را بر کتاب هایی که در بازار پیدا کرده است تطبیق می کند و این کتاب علی بن جعفر را از بازار پیدا کرده است و این کتاب از کتب مشهوره در زمان صاحب وسائل نبوده است و نادر بوده است و مثل کتب أربعه نیست که زمان صاحب وسائل رواج داشته باشد چون زمان صاحب وسائل با الآن خیلی اختلاف ندارد و بسیاری نسخ خطی در آن زمان الآن باقی مانده است و بسیاری از نسخه های صاحب وسائل موجود است که برخی به خطّ ایشان است. و لذا اگر کتب مشهوره بود قبول می کردیم.

مناقشه

صاحب حدائق جواب داده است که این روایت با روایات کثیره معارض است که می گوید اذان مؤذّن معتبر است و لذا نمی شود به این روایت عمل شود.

جواب

ما به این روایت اشکال کردیم که در روایت اذان مؤذّنین ندارد بلکه می گوید یسمع الاذان و شاید همسایه او اذان می گوید و این اذان اذان مؤذّنی که شغلش اذان گفتن است و عارف به اوقات است، نیست و کسی که اذانش معتبر است اذان مؤذنی است که عارف به اوقات است و لذا این روایت با روایات دیگر معارض نیست و این روایت می گوید صرف سماع اذان کافی نیست و باید علم پیدا شود.

و جالب است که در روایت می گویـد که «و هو یظنّ أنه قد طلع الفجر» امام می فرماید با این که ظنّ به دخول وقت دارد نماز را نخوانـد تا علم به طلوع فجر پیـدا کنـد و این روایت مخالف صـریح نظر مرحوم صاحب حـدائق است که در جلسه قبل اشاره کردیم.

کلاـم در طرق اثبـات دخول وقت واقع می شود که صـاحب عروه فرموده است؛ یکی از آن ها بیّنه است و دیگری اذان عارف عدل است و در اثبات وقت با خبر عدل واحد اشکال است. و لذا در این جا سه بحث داریم: حجّیت بیّنه که از مسلّمات است و در جزوه عربی أدله آن را ذکر کرده ایم ولی بحث نمی کنیم و به جزوه مراجعه کنیـد. عمده بحث دو مورد دیگر است که آیا خبر ثقه را قبول کنیم و دیگر اذان عدل عارف به دخول وقت است. که در جلسه دیگر بحث می کنیم.

**موضوع: طرق اثبات دخول وقت /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۲۳**

Your browser does not support the audio tag.

احکام اوقات

مسأله أول (طرق اثبات دخول وقت)

بحث راجع به طرق اثبـات دخول وقت بود: علم وجـدانی به نظر مشـهور هم شامـل قطع و هم شامـل اطمینـان می شود و أولین طریق بعد از علم وجدانی، بیّنه بر دخول وقت است و حجّیّت بیّنه در موضوعات مورد تسالم است.

اطمینان

راجع به مطلب أول که «علم به دخول وقت أعم از قطع وجـدانی و اطمینان است» توضـیحی می دهیم و بعـد وارد طرق تعبّـدیّه می شویم؛

مناقشه در حجّیّت اطمینان

منـاقشه ای در حجّیّـت اطمینـان مطرح شـده اسـت کـه محقّـق عراقی هـم در تعلیقه عروه دارد و بعض معاصـرین هم در کتـاب المحکم، مطرح کرده اندکه؛

ص: ۱۳۱

از نظر عرفی، اطمینـان بـا وجود این که مقرون به احتمال خلاف است علم نخواهـد بود و ظنّی است که قریب به علم و احتمال غـالب است و از ظنّ بودن خـارج نمی شود و لـذا می گوینـد یک یا دو درصـد احتمال خلاف با اطمینان منافات نـدارد و لـذا گفته می شود دلیلی بر حجّیّت اطمینان نـداریم و لذا در نجاست با احتمال های ضـعیف و یک یا دو درصدی، بنای بر طهارت گذاشـته می شود و در خود صـحیحه زراره دارد: لعله شیء اوقع علیک این احتمال که در أثناء نماز این قطره خون روی لباس افتاد ضعیف است ولی حضرت فرمود این احتمال وجود دارد و لذا وجهی ندارد نمازت را اعاده کنی.

و این شبهه خالی از وجه نیست؛ تا انسان احتمال خلاف در نفس خود می دهد نمی توان به صرف ضعف احتمال، به این احتمال توجّه نکرد. مثلاً- یک درصد احتمال می دهم أذان ظهر نشده است چرا اعتنا نکنم. و لذا اگر یک دانه گندم نجس شده باشد و در بین مقداری گندم مثلاً هزار دانه گندم مشکوک باشد نمی توان گندمی از آن را خورد زیرا احتمال دارد که همان گندم نجس باشد.

و این که بنای عقلا- بر این است که به احتمال های ضعیف اعتنا نکنند؛ می گوییم احتمال هایی که منجّز تکلیف و منشأ أثر است مثلاً- علم اجمالی به تکلیف در شبهه غیر محصوره پیدا کردیم، بله در این جا اعتنا نمی کنند مثلاً خبر رسیده است که یک نفر در جادّه تهران تصادف کرد و احتمال دارد که فامیل او بوده است که در این جا عقلایی نیست که رفتار غیر عادی نشان دهد به این احتمال که شاید فامیل من باشد. أما در مواردی که تکلیف یقینی است و شک در امتثال داریم و مثلاً می خواهیم با آب وضو بگیریم و صد آب بود و شخصی به جای یک آب، آب مضاف قرار داد، نمی توان از این آبها وضو گرفت هر چند احتمال مضاف بودن هر آب یک صدم است. در اینجا شک در امتثال است و باید احراز امتثال کنیم.

ص: ۱۳۲

و لـذا این که به اطمینـان اعتماد کنیم به این معنا که احتمال خلاف می دهیم و مثلًا احتمال می دهیم که این ساعت جلو باشـد ولی ضـعیف و مثلاًـ یک درصـد است، این باعث می شود که به دخول وقت یقین نکنیم و لـذا منشأ این می شود که در موارد شک در امتثال در اعتماد به اطمینان، احتیاط کنیم.

بله یـک فرد غیر عـادی است و نوع مردم قطع پیـدا می کننـد ولی او قطع پیـدا نمی کنـد و مردم از او تعجّب می کننـد که این احتمـال را از کجا پیـدا کرد: که در اینجا قطع نوعی، معتبر است و احتمال خلاف موهوم اشـکالی نـدارد. ولی احتمالی که نوع عقلاء آن را تصدیق می کنند ولو ضعیف باشد، معتبر است.

مثلًا در همین باب نجاست؛ امام قـدس سـره در فرانسه که بودند دست خیس به درب حمام می گذاشـتند با این که ایشان أهل کتـاب را نجس می دانسـتند و فتوا به نجـاست می دادنـد، بـا این که احتمـال دست خیس نگذاشـتن أهـل کتاب به درب حمام خیلی ضـعیف است ولی دأب بزرگـان همین بوده است؛ مثلاًـ در زمین هـایی که پر از برف بود راه می رفتنـد و لباسـشان پر از گل و برف می شـد و کلاب هم در همان اطراف پرسه می زدنـد که در این موقعیّت می گفتنـد یقین نداریم سگ ها از همین جایی که ما ردّ شدیم، عبور کرده باشند و مرحوم آقای گلپایگانی می فرمودند شاید سگی که از اینجا عبور کرده است گِل به پای او چسبیده بوده است. این احتمال های ضـعیف خوب است و مانع از علم به نجاست می شود. چه طور به این احتمال های ضعیف ترتیب أثر می دهید ولی در جاهای دیگر به این احتمال های ضعیف ترتیب أثر نمی دهید؛ و آقایان نمی گویند که در موضوع نجاست قطع أخذ شده است.

و سیره عقلائیه است که اگر جایی عقلاء قطع پیدا می کنند و قطع نوعی وجود دارد ولی من احتمال موهوم می دهم به این احتمال توجّه نمی شود. ولی اگر این احتمالی است که نوع عقلاء این احتمال را تصدیق می کنند و می گویند این احتمال وجود دارد سیره عقلا بر عدم اعتنا وجود ندارد. و تفصیل الکلام فی محلّه. و گفتیم که تنها ما این اشکال را مطرح نکرده ایم و محقّق عراقی در تعلیقه عروه در حجّیت اطمینان و از معاصرین هم در کتاب المحکم این اشکال را مطرح کرده اند و مطلب قابل توجّهی است.

طرق تعبّدی اثبات دخول وقت

أما راجع به طرق تعبّدیه اثبات دخول وقت:

بیّنه

عرض کردیم بر حجّیّت بیّنه در موضوعات تسالم است به شرطی که مستند بیّنه حسّ باشد نه این که با محاسبات علمی به آن رسیده باشند. مثلاً بگوید من اذان مسجد را شنیدم که بیّنه بر اذان مسجد می شود نه بر دخول وقت، یا شاخص گذاشته باشد و زوال شمس را دیده باشد یا سپیدی صبح را دیده باشد. ولی اگر بدانیم کسی افق را ندیده و چون اعتقاد دارد اذان صبح ساعت پنج صبح است می گوید اذان صبح شده است که در این صورت قول او اعتبار ندارد و در وقت اذان صبح هم چند نوع است: اذان صبح ژئو فیزیک، لواء، اذان صبح مسلمانان آمریکای شمالی. و لذا این که در روایت در باب صوم هم که داریم اگر مشغول خوردن بودید بعد فهمیدید که اذان صبح شده بود، روزه صحیح است به شرط این که فحص کرده باشید: که فحص این است که «قام فلم یر شیئاً» یعنی افق را دید بعد فهمید که صبح نشده است. ولی اگر ساعت را دید که چهار صبح است و سحری خورد بعد فهمید که ساعت خراب شده و ساعت پنج صبح بوده و اذان گذشته است که در این صورت روزه باطل است.

ص: ۱۳۴

على القاعـده روزه در هر دو صورت باطل است زيرا اكل عمـدى است و سـهواً نبود زيرا فكر مى كرد وقت نشـده است و غـذا خـورد كه اين فرض أكـل عمـدى است يعنى از روى فراموشـى نيست بلكه به خيـال اين كه وقت نشـده، بـوده است و در خود روايت هم دارد: كه اگر افرادى فكر مى كردنـد شب شـده است و افطار كردنـد بعـد معلوم شـد افطار نشـده است بايد روزه را قضا كننـد لأنهم أكلوا متعمّـداً أكل عمـدى بوده است يعنى از روى فراموشـى نيست. پس على القاعده روزه باطل است و دليل مخصّص تنها در مورد «قام فلم ير شيئاً» وارد شده است.

اينجا هم همين است و بيّنه بايـد حسّـى خبر دهـد. و اگر مسـتند بيّنه حسّـى نباشـد يا لااقل بيّنه مجملى است كه شايد مسـتندش حسّـى نباشـد، اعتبار نـدارد. مثلاً اگر بيّنه بگويد امروز ۲۴ محرم است اين بيّنه هلال را نديـده است بلكه بر اسـاس تقـويم مى گويد و كسى هم كه مى گويد اذان شده است با توجّه به راديو گفته است.

دليل حجّيّت مطلق بيّنه

أصل حجّيّت بيّنه اگر مستند به حسّ باشد بين فقهاء مسلّم است ولى در دليل حجّيّت بينه گير كرده اند كه چه دليل مطلقى پيدا كنند؛

۱–الغاى خصوصيّت از مورد ثبوت هلال

موارد متفرّقه داريم: مثلاً در ثبوت هلال، شـهادت عدلين حجّت است كه مى شود گفت عرف الغاء خصوصـيّت مى كند و مى گوييم در وقت نماز هم حجّت است و شهادت عدلين در هلال با شهادت عدلين در دخول وقت تفاوتى ندارد.

۲–فحواى عرفى قضاوت با بيّنه

به نظر ما دليل عام برحجّيت اين است كه بيّنه در باب قضا حجّت است: «إنما أقضى بينكم بالبيّنات»: بيّنه يعنى شهادت عدلين با آن فصل خصومت مى كردنـد و قصاص مى كردنـد و حـدّ شـرب خمر، سـرقت را اجرا مى كردنـد و حقوق مالى را اثبات مى كردند. حال كه در حقوق الناس بيّنه حجّت است خلاف فحواى عرفى است كه در احكام شرعى حجّت نباشد.

بله احتمال عقلی وجود دارد که در باب قضا چاره ای نیست و باید فصل خصومت شود و مشکلات اجتماعی را باید حل کرد و نمی شود که مردم اختلاف کنند و قاضی بگوید من قطع ندارم و لذا با یمین منکر فصل خصومت می شود. این احتمال وجود دارد که به خاطر این که غرض شارع فصل خصومت است بیّنه را حجّت قرار داده است ولی در احوال شخصیّه اگر بیّنه حجّت نباشد اختلالی در نظام اجتماع حاصل نمی شود. لذا برخی گفته اند با فحوای این خطاب نمی توان حجّیت بیّنه در موضوعات را اثبات کرد.

ولی به نظر ما همان گونه که محقّق همدانی دارد، عرف می گوید این امور حقوق الناس که مهم است و برخی از این ها أصلاً فصل خصومت نیست و اجرای حدّ شرب خمر و قذف است، ما به فحوای عرفی می گوییم: بیّنه ای که در حقوق الناس قضاوت می کنند با آن سایر موضوعات شرعیه نیز اثبات می شود.

نکاتی که برای خصوصیّت حجّیت بیّنه در باب قضاوت گفته می شود عقلاً درست است ولی عرف استفاده می کند که بیّنه به واقع طریقیّت دارد و همین طریقیّت در موضوعات دیگر وجود دارد.

۳-لفظ بیّنه

مرحوم خویی فرموده اند؛ ما أصلاً به خود لفظ بیّنه تمسّک می کنیم که پیامبر فرمود: إنما أقضی بینکم بالبیّنات و مسلّم شهادت عدلین از بیّنات بود و بیّنه به معنای ما یبیّن الواقع است «إنی علی بیّنه من ربّی» و لذا معلوم می شود شهادت عدلین، ما یبیّن الواقع است. مرحوم خویی فحوا را مطرح نکرد و قبول ندارد. محقق همدانی به فحوا تمسّک کرد.

ص: ۱۳۶

مناقشه أول

این فحوا را اگر نپـذیریم و اشکال کنیم به نظر مـا این بیان مرحوم خویی اشکال دارد زیرا «إنما أقضـی بینکم بالبیّنات» از امام صادق علیه السـلام نقل شده است که پیامبر این گونه فرمودند و بیّنه در زمان امام صادق علیه السـلام ظهور در شهادت عدلین پیـدا کرده بود که با ملاحظه استعمالات روایی معلوم می شود، و شایـد پیامبر فرموده اند «إنما أقضـی بینک بشـهاده عدلین» و امام صادق علیه السـلام نقل به معنا کرده اند و از اصـطلاح زمان خود استفاده نموده اند و نقل به معنا اشکالی ندارد و لزومی ندارد همان لفظ را بگوید و از اصطلاح زمان خود برای بیان کلام پیامبر استفاده نکند.

یمین طریق به واقع نیست و تنها منشأ قضاوت می شود و یمین منکر باعث می شود که به نفع منکر حکم کننـد و دعوای مدّعی ثابت نشود. بله اگر یمین به مـدّعی ردّ شـد، قول مـدّعی با یمین ثابت می شود ولی مبیّن واقع نیست و لذا تعبیر کرد «بالبیّنات و الأیمان». و چون فرض این است که طرفین دعوا دارنـد و لـذا هر چند اقرار هم منشأ قضاوت می شود و زمانی که شخص اقرار می کنـد دیگر خصومتی نیست. و نمی توان گفت که چون قضاوت بر اساس اقرار هم هست پس بیّنه شامل اقرار هم می شود: بیّنه در زمـان امام صادق ظهور در شـهادت عـدلین دارد و این که اقرار را نگفته انـد شایـد مفروغ عنه باشـد و یا چون در دعوا اقرار متعارف أحد الطرفین متعارف نیست آن را نگفته اند.

مناقشه دوم

علاوه بر این که: بر فرض پیـامبر این جمله را فرموده باشـند که «إنمـا أقضـی بینـک بالبیّنـات» باز می گوییم: در مقام بیان این نیست که مطلقاً مبیّن واقع است و شاید شهادت عدلین تنها در باب قضا مبیّن واقع باشد.

ص: ۱۳۷

۴-موافقت خطاب با ارتکاز عقلایی

مرحوم صدر دلیلی دیگر بر حجّیت مطلق بیّنه اقامه کرده اند؛

تردیدی نیست که أئمه بلکه پیامبر، لفظ بیّنه را بر شهادت عدلین تطبیق کرده اند و از طرفی ارتکاز عقلاء بر حجّیت شهادت عدلین است و لذا وقتی عقلاء می شنود که شرع مقدّس هم به شهادت عدلین تعبیر به بیّنه کرد و بیّنه هم به معنای ما یبیّن الواقع است، عقلاء آن را حمل بر ارتکاز خود می کنند و می گویند شهادت عدلین مطلقاً حجّت است زیرا ارتکاز عقلاء شهادت عدلین را مطلقاً حجّت می دانند.

نظر ایشان این است که اگر مطلبی که موافق ارتکاز عقلایی است از شارع صادر شد عقلاء از آن لفظ اطلاق می فهمند. مثلاً در روایت می گوید: اسأل فلان: مدلول خطاب این است که سؤال کن و سؤال هم از شخص زنده می شود، جوابت بدهد و عمل کن. و لذا مرحوم خویی فرموده اند این خطاب شامل رجوع به اموات نمی شود. ولی مرحوم صدر فرموده اند که این مطلب موافق با ارتکاز عقلا در باب حجّیت قول خبره است؛ عقلاء در حجّیت قول خبره حیات را شرط نمی دانند و لذا تا این جملات را می شنوند که «فاسألوا أهل الذکر،فاسألوا زراره»، بر ارتکاز عام خود حمل می کنند و دیگر برای حیات مسئول خصوصیّت قائل نیستند.

اینجا هم همین گونه است. بله اگر بحث تعبّد بود می گفتیم که شاید بیّنه بر شهادت عدلین در باب قضاوت منطبق است ولی چون با ارتکاز عام عقلایی موافق است عقلا از این خطاب توسعه می فهمند که موافق با ارتکاز خودشان است.

ص: ۱۳۸

ایشـان می فرمایـد عکسـش هم همین گونه است که اگر ارتکـاز عقلاء محـدود بود ولی لفظ شارع عام بود اینجا هم خطاب با ارتکاز تقیید زده می شود. مثلاً همین شـهادت عدلین شامل دو عادلی که حفظ و ضبطشان خوب نیست و دچار فراموشی شده اند: مثلاً صبحانه می خورد بعد می گوید یادم نیست چه خورده ام، هم می شود که اتکاز عقلا موجب تقیید می شود.

یا این که در روایات لفظ بیّنه بر شهادت عدلین اطلاق شده است عقلا می گویند معلوم می شود شارع با ما همسویی دارد و ما شهادت عدلین را در همه جا حجّت می دانیم.

مناقشه

این بیـان هم ناتمـام است زیرا بر فرض سـیره عقلاـیی را بر حجّیت خبر ثقه یا بیّنه ولو وثوق پیـدا نکنیم و ظنّ بر خلاف داشـته باشـیم، را احراز کنیم؛ ولی این مبنـا درست نیست که اگر دلیـل امضا مضـیّق بود چون ارتکاز موسّع است عقلاء دلیل امضاء را توسـعه می دهند؛ مگر عقلاء احتمال نمی دهند که این خطاب و امضاء محدود باشد و شارع نمی خواهد حجّیت مطلق را امضا کند. بله اگر از سکوت بخواهید امضاء را بفهمید حرف دیگری است و در بحث حجّیت خبر ثقه بحث می کنیم، ولی ما قبول نداریم که عقلاء از این خطاب که مضیّق است، توسعه را بفهمند. مثلاً امام أفراد را به زراره و ابوبصیر ارجاع داد و این ها زنده بودند؛ کجا عقلا از این خطاب می فهمند که فتوای مجتهد ولو میّت، حجّت است.

ارتکاز عقلاء می تواند به مثابه قرینه متّصـله باشد و تقیید بزند زیرا عقلا استنکار می کنند و باور نمی کنند که شارع بخواهد با اذا شـهد عدلان برؤیه الهلال أمر الامام بافطار ذلک الیوم، شـهادت عدلین غیر ضـبط را حجّت قرار دهد و این موجب انصراف می شود و انصراف سهل است ولی این که خطاب مضیّق را توسعه بدهیم مشکل است.

آیـا وقـتی که گفتنـد از زراره سؤال کن و هر چه که گفت عمـل کن معنـایش این می شـود که ولو میّت باشـد قولش حجّت است؟ واقعاً عرف از این خطـابی که أصـحاب را به زراره ارجـاع داده است می فهمیم که از هر کسـی که أهل خبره است می توان فتوا را أخـذ کرد؟؛ ولو زن باشد، بچه باشد، مرده باشد، ولو نعوذ بالله کافر باشد زیرا عقلا در ارتکاز خود بین زن و بچه و مسلمان و کافر فرق نمی گذارند و مثلًا پزشک مسلمان یا کافر باشد اگر خبره ثقه باشد را کافی می دانند.

کلاـم در این است که این دلیل که در خصوص ارجاع به مجتهـد مرد مسـلمان زنـده است آقای صـدر می گویـد عرف از آن استظهار توسعه می کند ولی این گونه نیست و ما این را نمی فهمیم و نمی توان در موارد امضای بعض سیره ادّعا کرد که عرفاً تمام سیره امضاء شده است.

نتیجه بحث

لـذا تـا به حـال نتیجه گرفتیم که تنهـا دلیـل مـا بر حجّیت بیّنه، همـان فحوای عرفی «انما أقضـی بینکم بالبیّنات» است که محقق همـدانی فرموده اند و بیان آقای خویی و آقای صدر هم ثابت نشد و می توانیم، به روایات در موارد متفرّقه نیز اسـتدلال کنیم؛ در ثبوت هلاـل، در روایت مسـعده بن صـدقه که ما خلافاً للسـید الصـدر و السـید السیسـتانی ثقه می دانیم، در روایت دارد که «الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا- یعنی حلال است- حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ» بیّنه بر حرمت مسموع است یعنی بیّنه بر وجوب مسموع نیست. و عرض کردیم که در زمان امام صادق علیه السلام با توجّه به تتّبع و روایات زیادی که پیدا کردیم؛ بیّنه ظهور در شهادت عدلین در مقابل علم وجدانی، داشته است و لذا تعبیر می کند که «حتّی یستبین لک أو تقوم به البیّنه»

خبر ثقه

أما راجع به خبر ثقه:

صاحب عروه می فرماید: «و فی کفایه الخبر العدل الواحد اشکال» لزومی ندارد که عدل واحد را بگوید. اگر می خواهد اشکال کند و احتیاط واجب کند باید بگوید و فی کفایه خبر الثقه الواحد اشکال، زیرا بحث در این است که آیا خبر ثقه ولو عادل نیست، در موضوعات حجّت است یا نه؟ عدم معتنا بهی از فقهاء از جمله مرحوم خویی و استاد و آقای صدر گفته اند خبر ثقه در موضوعات حجّت است در مقابل ظاهر مشهور بین متقدّمین و لعلّ المتأخّرین این است که خبر ثقه مادامی که موجب اطمینان نشود حجّیّت ندارد و علیه السید الامام و السید السیستانی. دلیل حجّیّت خبر ثقه را در جلسه بعد بحث می کنیم. و این بحث، بحث مهمّی است.

## موضوع: طرق اثبات دخول وقت /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه مباحث گذشته:

بحث در طرق اثبات دخول وقت بود. طریق أول احراز علم وجدانی به دخول وقت بود و طریق دوم قیام بیّنه بر دخول وقت بود در صورتی که احتمال عقلایی بدهیم، که مستند به حسّ است.

احکام اوقات

مسأله أول (طرق اثبات دخول وقت)

لاـ یجوز الصلاه قبل دخول الوقت فلو صلی بطلت و إن کان جزء منها قبل الوقت و یجب العلم بدخوله حین الشروع فیها و لا یکفی الظن لغیر ذوی الأعذار نعم یجوز الاعتماد علی شهاده العدلین علی الأقوی و کذا علی أذان العارف العدل و أما کفایه شهاده العدل الواحد فمحل إشکال و إذا صلی مع عدم الیقین بدخوله و لا شهاده العدلین أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبین بعد ذلک کونها بتمامها فی الوقت مع فرض حصول قصد القربه منه

ص: ۱۴۱

طریق سوم إخبار ثقه از دخول وقت است؛

خبر ثقه

صاحب عروه راجع به إخبار ثقه از دخول وقت فرموده است: «فیه اشکال».

ولی برخی مثل مرحوم خویی، مرحوم استاد و مرحوم صدر قائل به حجّیت خبر ثقه در موضوعات مطلقا شده اند. و ممکن است برخی به بعض روایات خاصّه در مقام در بحث دخول وقت استدلال کنند که خبر ثقه در بحث دخول وقت حجّت است.

أدله حجّیّت خبر ثقه در موضوعات

أما أدله حجّیت خبر ثقه در موضوعات به صورت مطلق، أموری است؛

دلیل أول (سیره عقلائیه)

دلیل أول سیره عقلائیه است که مرحوم خویی فرموده اند: بنای عقلا بر اعتماد به خبر ثقه است ولو مفید اطمینان و وثوق نباشد و این سیره اختصاص به احکام ندارد و در موضوعات نیز جاری است؛ اگر مولا به عبدش بگوید: «إن جائک زید فأکرمه» و ثقه ای به او بگوید: «جاء زید» ولی عبد مولا از زید پذیرایی نکند، مولی عبد را مؤاخذه می کند که فلان انسان راستگو خبر داد که زید آمده است و من هم به تو گفته بودم که«إن جائك زيد فأكرمه» پس چرا پذیرایی نکردی؟! و از او نمی پذیرد که بگوید: من احتمال خطا و اشتباه این شخص راستگو در این خبر را می دادم زیرا چند روز پیش خبری به ما داد و اشتباه بود و گفتم شاید امروز هم اشتباه کرده است. عقلا این حرف را نمی پذیرند.

ایشان فرموده است؛

بله، عقلا در أغراض شخصیه، دنبال وصول به واقع می باشند و اعتماد آنان بر خبر ثقه به مقداری است که آنها را به واقع می رساند و لذا اگر واقع برایشان مهم باشد احتیاط کرده و به خبر ثقه عمل نمی کنند.

و لكن در اغراض مولويه كه مقام احتجاج است به خبر ثقه اعتماد می كنند؛

مثلاً؛ همين عبـد كه مولى به او گفته است: «إن جائك زيد فأكرمه» به اين كه به او ناهار چلوكباب بدهی. و اين عبد به ثقه می گويـد چلوكباب بخر و مقابل زيـد بگذار و ثقه بعد از رفت و برگشت گفت چلوكباب را خريدم و مقابل زيد قرار دادم. فرض كنيد اين عبد وثوق پيدا نكرد و احتمال داد كه اين ثقه اشتباه كرده است كه به رستوران اعتماد كرده و به جای چلوكباب به او چلو مرغ داده انـد كه زيـد آن را دوست ندارد و لكن اگر بعداً كشف شود كه اين ثقه اشـتباه كرده بود و چلو مرغ بوده اسـت اين عبـد خود را در مقابل مولی معذور می داند كه من قصوری مرتكب نشدم يعنی هم مولا بر عبد احتجاج می كند و هم عبد بر مولا احتجاج می كند.

اين مدّعای اين بزرگان است كه قائلند سيره عقلائيه بر حجّيت خبر ثقه است هر چند مفيد وثوق نشود.

مناقشه أول(عدم اعتماد عقلا بر خبر ثقه غير مفيد وثوق نوعی)

ولی اين دليل ناتمام است؛

انصـاف اين است كه ما همچون مطلبی را در سـيره عقلائيه احراز نكرديم كه عقلا در مقام احتجاج اگر وثوق نوعی هم از خبر پيدا نكنند به خبر ثقه بلكه به قول خبره اعتماد كنند؛

مثلاً؛ مولی فرزند خود را نزد عبدی گذاشت و به سفر رفته است، و پسر خود اين عبد مريض می شود و به نزد پزشك می برد، حـال پزشـك كـه ثقه است نسـخه ای می دهـد و عبـد اين نسـخه را از داروخـانه كه آن نيز ثقه است می گيرد و لكن احتمـال عقلايی داد كه اشـتباهی رخ داده است و يا پزشك و يا داروخانه اشتباه كرده و اين دارو، داروی درمان اين فرزند نيست و می تواند با چند سؤال بفهمد كه پزشك يا داروخانه اشـتباه كرده است يا نه. در اين فرض كه أغراض شخصـيه است شما معتقديد كه به دنبال وثوق و اطمينان می باشد و احتياط می كند.

و لکن ادّعای شما این است که اگر همین قضیه برای پسر مولی اتّفاق بیفتد، عبد احتیاط نمی کند و تعبّد می کند به کلام پزشک و داروخانه ولو ظنّ به خلاف آن داشته باشد مثلاً شخص مجهولی می گوید فکر نمی کنم این دارو، داروی مریض شما باشد. ولی عبد توجّه نمی کند و دارو را به پسر مولا می دهد و مریضی پسر مولا شدید می شود. در اینجا مولی به او می گوید: بی انصاف در مورد پسر خودت احتیاط کردی و از پزشک و یا داروخانه سؤال کردی تا مطمئن شوی بعد دارو را به او بدهی، ولی در مورد پسر من احتیاط نکردی. و فرض کنید که احتمال مرگ نیست و تنها یک ماه در خانه بستری می شود.

کِی عقلاء در أغراض شخصیه غرضشان وصول به واقع است ولی در مقام احتجاج تعبّداً به خبر ثقه یا به قول طبیب ثقه عمل می کنند ولو ظنّ به خلاف داشته باشند و وثوق پیدا نکنند.

ما انکار قطعی نمی کنیم ولی برای ما ثابت نیست که عقلاء در مقام احتجاج تعبّداً به خبر ثقه عمل کنند. بلکه وثوق پیدا می کنند و عمل می کنند.

مثلاً: به زید بدهکار هستی و از شخص ثقه می پرسی که منزل او کجاست؟ می گوید؛ همین طبقه است. اگر وثوق پیدا نکنی این پول ده میلیونی را به صاحب این منزل تحویل نمی دهی؛ زیرا شاید این ثقه اشتباه کرده است. کما این که اشتباه، بسیار اتّفاق می افتد. ولی حال اگر مولی ده میلیون را به این عبد داده است که به طلبکار بدهد، آیا اگر عبد وثوق پیدا نکند ده میلیون را تحویل صاحب منزل می دهد و مولی او را مؤاخذه نمی کند؟! (امور مهم مثل حفظ جان فرق می کند ولی مال از نظر عرف عقلا و شرع از امور مهمه نیست.)

بله بعید نیست که در مقام احتجاج وثوق نوعی کافی باشد ولو وثوق شخصی حاصل نشده باشد؛ به این صورت که نوع مردم از این خبر وثوق پیدا می کنند ولی این شخص دیر باور است زیرا احتجاج باید به أمری باشد که بین موالی و عبید و بین مردم منضبط باشد و خبر ثقه مفید وثوق نوعی منضبط می باشد. در حالی که وثوق شخصی منضبط نیست و نوع مردم وثوق پیدا نمی کنند.

مثلًا: اگر مغازه دار ثقه بگوید که این شخص که اسمش را می گویی در این منزل می نشیند، بعد بچه کوچکی می گوید: معلوم نیست خونه اینجا باشد و شاید این مغازه دار ثقه، اشتباه کرده است این بچه که ثقه نیست و نگفت قطعاً اشتباه کرده است بلکه صرفاً تشکیک کرد؛ در این فرض که وثوق نوعی سلب می شود، برای ما ثابت نیست که عقلا به این خبر اعتماد کنند.

خبر ثقه معمولاً ـ وثوق برای نوع مردم می آورد ولی مرحوم خویی و مرحوم استاد می فرمایند: خبر ثقه حجّت است ولو ظنّ نوعی به خلاف آن پیدا شود. بله فقط آقای صدر می فرمایند: در فرض ظنّ نوعی به خطای ثقه، خبر ثقه حجّت نیست.

در مقام احتجاج به نظر ما بعید نیست معیار نوع باشد زیرا شخص منضبط نیست.

مناقشه دوم (وجود رادع)

بر فرض خبر ثقه در سیره عقلا حجّت باشد ولی این سیره ردع شده است روایات متعدّدی داریم که در آن شرط کرده است که شاهدین عدلین شهادت بدهند:

۱- روایت مسعده بن صدقه: «الأشیاء کلها علی هذا حتّی یستبین لك غیر هذا أو تقوم به البیّنه»؛

ظاهر بیّنه یعنی شهادت عدلین؛ اگر خبر ثقه بر حرمت کافی می بود، تعبیر به «حتّی تقوم به البیّنه» عرفاً لغو بود چرا که بیّنه یعنی عدلین ثقتین که به معنای این است که شهادت ثقه واحد کافی نیست.

۲-روایت عبدالله بن سلیمان: «کل شیء حلال حتّی یجیء شاهدان یشهدان أنّ فیه المیته»

و روایات دیگری نیز می باشد که گفته دو شاهد عادل باید خبر دهند و در موارد خاصّه وارد شده است که در آینده ذکر خواهیم کرد.

جواب

در پاسخ از رادعیّت روایت مسعده بن صدقه گفته شده است؛

جواب أول

أولاً: این روایت ضعیف السند است زیرا مسعده بن صدقه توثیق ندارد.

جواب دوم

ثانیاً: با یک خبر نمی توان از بنای عام عقلاء ردع کرد باید رادع با مردوع تناسب داشته باشد؛ امام علیه السلام در ردع قیاس احادیث بسیاری بیان کرده است تا ردع جا بیفتد و به گوش نوع مردم برسد و مردم یادشان نرود.

جواب سوم

ثالثاً: مرحوم آقای خویی فرموده است؛ بیّنه به معنای شهادت عدلین نیست بلکه به معنای ما یبیّن الواقع است: «حتّی تأتیهم البیّنه»، پس مفاد روایت مسعده بن صدقه این است که «حتّی یستبین لک غیر ذلک» یعنی حرمت وجداناً ثابت شود و یا «تقوم به البیّنه» یعنی «ما یبیّن الواقع» بر آن قائم شود و ما یبیّن الواقع می تواند اقرار و یا خبر ثقه باشد.

اشکال در جواب أول

و لکن به نظر ما این اشکالات ناتمام است؛

أما اشکال أول که روایت مسعده ضعیف است؛

سه وجه در توثیق مسعده بن صدقه

ظاهراً مسعده بن صدقه ثقه است زیرا:

۱-أجلاء أصحاب در أحكام الزاميه فقهيه از او نقل روايت كرده اند نه در احكام غير الزاميه و استحبابى و نه در تاريخ و عقايد كه براى حصول علم نقل روايت مى كنند. مانند حميرى كه از أجلاى قمّيين است اكثار از مسعده دارد و اگر مسعده ثقه نبود كتاب خود را با اين همه نقل از شخص ضعيف موهوم نمى كرد.

۲-و آقاى خويى نيز در اواخر قائل به وثاقت مسعده شدند چرا كه در تفسير قمى وارد شده است و رجال تفسير قمى ثقه مى باشند زيرا در ديباچه تفسير گفته است آنچه كه ثقات نقل كرده اند مى آورم. ولى ما اين را قبول نداريم و مى گوييم تفسير قمى مشتمل بر چند كتاب تفسير است و معلوم نيست كه ديباچه از خود على بن ابراهيم قمى باشد و شايد شخص ديگرى نوشته باشد زيرا وقتى ديباچه تمام مى شود مى گويد؛حدّثنا ابوالفضل العباس قال حدثنا على بن ابراهيم قمى كه قائل حدثنا ابوالفضل العباس معلوم نيست و خود ابوالفضل العباس معلوم نيست چه كسى است. شايد اين ديباجه را همين راوى متأخّر نوشته باشد كه نمى دانيم چه كسى است.

۳-مرحوم بروجردى راه ديگرى داشت و مى فرمودند؛ مسعده بن صدقه با مسعده بن زياد يكى است و مسعده بن زياد قطعاً توثيق دارد.

برخى آقايان كتابى در «فى اتّحاد مساعد» دارند و گفته اند چهار مسعده داريم؛ مسعده بن صدقه، مسعده بن زياد، مسعده بن مسمع، مسعده بن يسع. شواهد همانگونه كه بر وحدت مساعد مى باشد شواهد بر تعدّد نيز مى باشد چرا كه تعابيرى كه در مورد هر يك شده است غير از تعابيرى است كه در مورد ديگرى مى باشد به يكى گفته اند بصرى و به ديگرى تعبير ديگرى كرده اند. لذا به نظر ما سند روايت خوب است.

ص: ۱۴۷

علاوه بر این که:

اگر سند روایت هم ضعیف باشد؛ مجرّد احتمال صدور این روایت ضعیف، کافی است در عدم احراز امضای سیره عقلائیه؛ زیرا وجود خبر ضعیف محتمل الصدور مانع از احراز امضای سیره می باشد.

اشکال در جواب دوم

أما اینکه گفتید تناسب رادع و مردوع لازم است؛

۱–ما متوجّه نشدیم که این رادع باید چه مقدار قوی و متعدّد باشد که شما قانع شوید. این رادعی است که مشهور به آن ملتزم شده اند و حجّیت خبر ثقه در موضوعات را منکر شده اند انکار مشهور نشانگر این است که این رادع به گوش آنان رسیده است.

و این مطلب را نباید با قیاس، مقایسه کرد زیرا قیاس بدعت بود و نفوذ در شیعه کرده بود و دین را در معرض اضمحلال قرار داده بود و أبان قیاس کرد و امام علیه السلام فرمود: «إن السنّه اذا قیست محق الدین» لذا باید در مبارزه با چنین بدعتی که دین را مضمحل می کرد ردع تکرار شود.

و أما حجّیت خبر ثقه در موضوعات که نوع آن مفید وثوق نوعی است که حجّت می باشد و فقط گاهی به جهت شبهات مفید وثوق نیست؛ عمل به این مقدار موجب اضمحلال دین نیست که کثیراً ما ردع کند بلکه یک خبر در مواردی که مشهور به مضمون خبر عمل کرده اند کافی است.

تذکّر؛ در وجه قبلی می گفتند که خبر مسعده ضعیف است که جواب دادیم بر فرض ضعیف باشد احتمال ردع با این خبر را می دهیم. در اشکال دوم می گوید حتّی اگر روایت صحیح باشد رادع و مردوع تناسب ندارد که جواب می دهیم چرا کافی نیست.

برخی از روایات ما رادع از سیره عقلائیه است؛

مثلاً خیار رؤیت مطابق سیره عقلائیه نیست مثلاً چند سال پیش باغی را دیده است و حال از بایع می خرد و متوجّه می شود که در گوشه باغ درختان کم است که آن را ندیده بود که این جا حقّ فسخ دارد. این باغ معیوب نیست و تنها درختانش کم است و شاید وضعش از باغ های دیگر هم بهتر باشد ولی خیار رؤیت وجود دارد که خلاف سیره عقلاء است و دلیل آن یک روایت است و فقهاء به جهت یک روایت قائل به خیار رؤیت بر خلاف سیره عقلائیه شده اند. با یک روایت دست از سیره عقلائیه دست بر می دارید، حال در اینجا اشکال می کنید.

۲-جواب أخیر ما به این که تناسب بین رادع و مردوع با ذکر یک حدیث حفظ نمی شود، این است که ما تنها یک حدیث نداریم بلکه روایت عبدالله بن سلیمان و یک سری روایات در موارد مختلفه وجود دارد که این را هم کنار هم نگاه کنید و تنها حدیث مسعده بن صدقه را نگاه نکنید.

اشکال در جواب سوم

أما این که مرح.م خویی فرمودند؛ بیّنه به معنای شهادت عدلین نیست و بلکه به معنای ما یبیّن الواقع است.

به ایشان اشکال می شود که در زمان امام صادق علیه السلام بیّنه به معنای شهادت عدلین شده بود و حقیقت متشرّعیه شده بود. روایات متعدّده ای داریم و ما در جزوه عربی نوزده روایت را ذکر کردیم که ظاهر در این است که بیّنه یعنی شهادت عدلین، من جمله؛

۱- اذارأیتم الهلال فأفطروا او شهد علیه بینه عدل من المسلمین((۱) ).



---

۱- (۱) -وسائل الشیعه ج ۱۰ ص۲۸۸.

۲- و لم تجئکم فیه بینه رؤیه فلا تصوموا([(۱)](#content_note_150_1)).

۳- رجل کان له مال فأدانه بغیر بینه، یقول الله عزوجل أ لم آمرک بالشهاده([(۲)](#content_note_150_2)):کسی که دینی بدون بیّنه به کسی قرض داد خدا می گوید تقصیر خودت است زیرا من گفتم که شاهد بگیرید و کتابت کنید. و آیه می گوید عدلین شاهد باشند.

۴- لأن إقرارها علی نفسها بمنزله البینه([(۳)](#content_note_150_3)):شما می گویید بیّنه به معنای ما یبیّن الواقع است در حالی که در این روایت می گوید اقرار به منزله بیّنه است

۵- انماجعلت البینه فی النکاح من أجل المواریث([(۴)](#content_note_150_4)).

۶- ان البینه بینه الرجل و لا تقبل بینه المرأه([(۵)](#content_note_150_5)).

۷- ان قامت لها بینه عدل([(۶)](#content_note_150_6)).

۸- ان کان لها بینه فشهدت([(۷)](#content_note_150_7)).

۹- أ رأیت إن أقامت بینه الی کم کانت تحتاج؟، فقلت شاهدین([(۸)](#content_note_150_8)).

۱۰- إن کانت علیه بینه عادله([(۹)](#content_note_150_9)).

۱۱- الرجل یأتی القوم فیدعی دارا فی أیدیهم ویقیم البینه ویقیم الذی فی یده الدارالبینه أنه ورثها عن أبیه قال:أکثرهم بینه یستحلف وتدفع الیه([(۱۰)](#content_note_150_10)).

۱۲- اقام کل واحد منهما بینه سواءً فی العدد([(۱۱)](#content_note_150_11)).

۱۳- أ لک بینه اوبرهان([(۱۲)](#content_note_150_12)).

نوزده روایت است که ظاهر در این است که بیّنه به معنای شهادت عدلین آمده است.

أصلاً این روایت که می گوید: «حتّی یستبین لک غیر ذلک أو تقوم به البیّنه» فرق یستبین با تقوم به البیّنه، عرفاً چیست. اگر بیّنه ما یبیّن الواقع است، أبرز مصادیق آن علم وجدانی است، حال خود به خود استبانه شود یا با تحقیق استبانه شود چه فرقی دارد.



---

۱- (۲) -وسائل الشیعه ج۱۰ص۲۹۸.

۲- (۳) -وسائل الشیعه ج۱۸ص۳۳۸.

۳- (۴) -وسائل الشیعه ج۱۹ص۲۳۸.

۴- (۵) -وسائل الشیعه ج ۲۰ص ۹۹.

۵- (۶) -وسائل الشیعه ج ۲۰ص ۲۹۹.

۶- (۷) -وسائل الشیعه ج ۲۲ص ۲۲۶.

۷- (۸) -وسائل الشیعه ج ۲۲ص ۴۲۸.

۸- (۹) -وسائل الشیعه ج ۲۶ص ۲۱۴.

۹- (۱۰) -وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۲۴۵.

۱۰- (۱۱) -وسائل الشیعه ج ۲۷ ص ۲۵۰.

۱۱- (۱۲) -وسائل الشیعه ج ۲۷ص ۲۵۴.

۱۲- (۱۳) -وسائل الشیعه ج ۲۷ص ۲۷۸.

به نظر ما این اشکال وارد نیست و رادعیّت این روایت و بقیه روایات تام است.

## موضوع: طرق اثبات دخول وقت /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله أول (طرق اثبات دخول وقت)

لا یجوز الصلاه قبل دخول الوقت فلو صلی بطلت و إن کان جزء منها قبل الوقت و یجب العلم بدخوله حین الشروع فیها و لا یکفی الظن لغیر ذوی الأعذار نعم یجوز الاعتماد علی شهاده العدلین علی الأقوی و کذا علی أذان العارف العدل و أما کفایه شهاده العدل الواحد فمحل إشکال و إذا صلی مع عدم الیقین بدخوله و لا شهاده العدلین أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبین بعد ذلک کونها بتمامها فی الوقت مع فرض حصول قصد القربه منه

خبر ثقه

أدله حجّیت خبر ثقه در موضوعات

بحث راجع به حجّیت خبر ثقه در دخول وقت بود که عرض کردیم:

ظاهر مشهور این است که خبر ثقه در موضوعات به طور مطلق حجّیت ندارد و نیاز به شهادت عدلین است.

دلیل أول (سیره عقلا)

در مقابل مرحوم خویی و استاد و مرحوم صدر به خاطر سیره عقلا قائل به حجّیت خبر ثقه در مطلق موضوعات از جمله در مورد دخول وقت می باشند و ما عرض کردیم ثابت نیست که سیره عقلا خبر ثقه را ولو در فرضی که مفید وثوق نباشد، حجّت بدانند و به آن اعتماد کنند.

مناقشه دوم (وجود رادع)

بر فرض این را قبول کنیم روایت مسعده بن صدقه رادع از این سیره است؛

روایت مسعده بن صدقه: «وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْ ءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ- فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ- وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ- أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ- أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً- أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ- أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ- أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.»(۱)

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۷، ص۸۹، أبواب ما یکتسب به، باب۴، ح۴، ط آل البیت.

یک اشکال مرحوم خویی این بود که بیّنه، «ما یبیّن الواقع» است نه بیّنه ی اصطلاحی، و شامل خبر ثقه هم می شود، که ما جواب دادیم.

اشکال دیگر ایشان این است که نسبت بین بیّنه و خبر ثقه عموم من وجه است؛

خبر ثقه به طور مطلق حجّت نیست و در مرافعات و در إخبار بر خلاف قاعده ید نیاز به بیّنه داریم و لذا روایت که می گوید: «حتّی تقوم به البیّنه» این گونه نیست که صد در صد مخالف حجیّت خبر ثقه باشد، این روایت شامل مرافعات و شامل قاعده ید هم می شود که در خود روایت بود که: «أو عبد بیع لعله مملوک أو ثوب لعلّه سرقه» که خلاف قاعده ید است و در اینجا امام علیه السلام فرمود که باید بیّنه بر خلاف قاعده ید جاری شود تا قاعده ید از کار بیفتد.

و لذا این طور نیست که خبر ثقه صد در صد در موضوعات حجّت باشد تا بگوییم این روایت که گفته است باید بیّنه قائم شود، حجّیت خبر ثقه را الغاء کرده است، بلکه خبر ثقه فی الجمله یعنی در غیر مرافعات و موارد قاعده ید، حجّت است و لذا از این روایت مسعده بن صدقه که می گوید بیّنه نیاز است الغای حجّیت خبر ثقه لازم نمی آید مگر این که بخواهید به اطلاق روایت تمسّک کنید و روایت نصّ در الغای حجّیت خبر ثقه نیست زیرا برخی از موارد مثل مرافعات است که خبر ثقه حجّیتی ندارد ولی بیّنه در آنجا حجّت است.

اطلاق روایت مسعده که می گوید: الْأَشْیَاءُ کُلُّهَا عَلَی هَذَا حَتَّی یَسْتَبِینَ لَکَ غَیْرُ ذَلِکَ- أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَیِّنَهُ، اقتضا می کند که خبر ثقه ی بر خلاف قاعده حلّ حجّت نباشد مطلقاً ولو مورد مرافعات نباشد و بیّنه لازم است و در جای خود گفته شده است که با اطلاق نمی توان ارتکاز و بنای عقلاء را ردع کرد مثل «إن یتّبعون الا الظن، لاتقف ما لیس لک به علم» و با اطلاق نمی توان بناهای عقلایی را ردع کرد زیرا عقلاء اطلاق و عموم را که بر خلاف بنای عقلایی است را از بنای خود منصرف می بینند و تقیید می زنند و باور نمی کنند که شارع بخواهد با این اطلاق و عموم از بنای عقلا ردع کند.

جواب این فرمایش مرحوم خویی این است که:

مورد روایت مسعده مرافعات نیست: یک یا دو مثال آن قاعده ید دارد: ثوب و عبد، وگرنه مثال های دیگر مورد قاعده ید نیست و در مثال های قاعده ید نیز فرمایش شما أول کلام است: اگر خبر ثقه در موضوعات حجّت باشد چه فرق می کند ولو بر خلاف قاعده ید باشد. و ما مقیّدی نداریم که دلالت کند خبر ثقه بر خلاف قاعده ید حجّت نیست.

بله در بحث مرافعات بیّنه می خواهیم و خبر ثقه حجّت نیست ولی مورد روایت مسعده مرافعات نیست.

لذا به نظر ما رادعیّت روایت مسعده بن صدقه قوی است و همین طور روایت عبدالله بن سلیمان: « وَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْجُبُنِّ قَالَ كُلُّ شَيْ ءٍ لَكَ حَلَالٌ- حَتَّى يَجِيئَكَ شَاهِدَانِ يَشْهَدَانِ أَنَّ فِيهِ مَيْتَةً.»(۱)

دلیل دوم (سیره متشرّعه)

برای اثبات حجّیت خبر ثقه به سیره متشرّعه نیز استدلال شده است که به خبر ثقه اعتماد می کنند و سیره متشرّعه به برهان إنّ از نظر شارع کشف می کند که شارع با آن ها موافق بوده است و گرنه معنا ندارد که این سیره بر عمل به خبر ثقه مستمرّ باشد، و با سیره عقلائیه فرق می کند که نیاز داریم امضای آن را احراز کنیم.

برخی از آقایان از جمله صاحب تقریرات مباحث الاصول در تعلیقه کتاب می گویند که ما سیره عقلائیه در عمل به خبر ثقه قبول نداریم و دلیل ما سیره متشرّعه است.



---

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۵، ص۱۱۸، أبواب الأطعمه المباحه، باب۶۱، ح۲، ط آل البیت.

مناقشه

سیره متشرّعه اگر در احکام محرز باشد ولی در موضوعات محرز نیست. فقهاء به أخبار عمل می کردند ولی آیا در موضوعات ولو به صدق این شخص ثقه وثوق پیدا نکنند، عمل می کنند؟ این مطلب أول کلام است. و خود ایشان هم در قیام سیره متشرّعه بر عمل به خبر ثقه در موضوعات تشکیک می کند.

دلیل سوم (روایات متفرّقه)

دلیل سوم روایات متفرّقه است؛ برخی که مهم تر است را بیان می کنیم؛ مشکل این روایات وجود معارض است:

۱-صحیحه حمیری: ..الْعَمْرِیُّ ثِقَتِی- فَمَا أَدَّی إِلَیْکَ عَنِّی فَعَنِّی یُؤَدِّی- وَ مَا قَالَ لَکَ عَنِّی فَعَنِّی یَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ- فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ...(۱)

گفته می شود روایت اطلاق دارد و شامل موضوعات نیز می شود زیرا ظاهر روایت این است که وثاقت عمری منشأ تصدیق اوست و فرقی ندارد که عمری احکام شرعی را از امام علیه السلام نقل کند و یا موضوع شرعی را نقل کند و یا یک موضوع تکوینی را بیان کند که خودم دیدم که در این آب یک قطره خون افتاد.

به نظر ما روایت اطلاق ندارد و شاید نقل از امام، موضوع وجوب اطاعت از ثقه است. بله نقل از امام مختص احکام شرعی نیست ولی ظاهر در نقل مواقف امام علیه السلام می باشد چه بیان احکام شرعی و چه بیان احکام ولایی، ولی نقل موضوع تکوینی که دیدم این آب نجس شد مشکل است که از این روایت حجّیت و لزوم تصدیق آن را استفاده کرد.

دقّت شود که وثاقت أفراد موضوع محض نیست و موضوعی است که در طریق کشف حکم شرعی کلی قرار دارد که این روات ثقه بوده اند و بحث ما در موضوعات تکوینیه محضه است که مثلاً در این آب خون افتاد یا اذان ظهر شد یا نه؟. و بر فرض این روایت اطلاق داشته باشد روایت مسعده بن صدقه می تواند آن را تقیید بزند.

ص: ۱۵۴

---

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۷، ص۱۳۸، أبواب صفات القاضی، باب۱۱، ح۴، ط آل البیت.

بعضی بزرگان از جمله آقای سیستای می گویند: امام در این روایت جعل منصب می کند و می گوید عمری ولیّ توست و به عنوان نائب خاص از طرف من منصوب است: که ما سعی داشتیم این اشکال را جواب دهیم که ظاهر روایت این است که بحث وجوب اطاعت ولی أمر نیست که بگوییم امام علیه السلام را عمری را ولیّ أمر مسلمین قرار داد و وجوب اطاعت برای او جعل کرد.

ما احتمال خصوصیّت نقل کلام امام علیه السلام را می دهیم که با خبر ثقه تنها کلام امام علیه السلام ثابت شود زیرا در احکام اگر خبر ثقه حجّت نباشد و بیّنه لازم باشد انسداد فقه لازم می آید و احکام شرع بر مردم مخفی می شود ولی در موضوعات اگر تنها به علم و بیّنه عمل کنند انسداد لازم نمی آید بلکه مقتضای تسهیل این است که خبر ثقه حجّت نباشد مثلاً مرحوم آقای حکیم فرموده اند که شخصی پیش من آمد و گفت: من خودم دیدم فضله موش داخل این شکر ها بود و آب کردند و تبدیل به قند کردند. ایشان هم گفتند برای شما حجّت است و باید اجتناب کنید ولی نقل تو برای ما حجّت نیست زیرا ثقه واحد بود. در این مثال اگر خبر ثقه حجّت می بود خلاف تسهیل بود.

۲-صحیحه معاویه بن وهب: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ الْمِیثَمِیِّ عَنْ مُعَاوِیَهَ بْنِ وَهْبٍ وَ غَیْرِهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی جُرَذٍ مَاتَ فِی زَیْتٍ مَا تَقُولُ فِی بَیْعِ ذَلِکَ- فَقَالَ بِعْهُ وَ بَیِّنْهُ لِمَنِ اشْتَرَاهُ لِیَسْتَصْبِحَ بِهِ.(۱)



---

۱- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۷، ص۹۸، أبواب ما یکتسب به، باب۶، ح۴، ط آل البیت.

روایت می گوید: اگر بایع گفت این زیت نجس است مشتری باید قبول کند: این مطلب دلیل بر حجّیت خبر ثقه نیست و تنها دلیل بر این است که إخبار بایع از نجاست زیت مسموع است و به همین جهت در روایت فرض نکرد که بایع ثقه است و شاید إخبار بایع اقرار تلقّی شود و لذا ربطی به حجّیت خبر ثقه ندارد.

۳-صحیحه حفص بن بختری: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الرَّجُلِ یَشْتَرِی الْأَمَهَ مِنْ رَجُلٍ - فَیَقُولُ إِنِّی لَمْ أَطَأْهَا - فَقَالَ إِنْ وَثِقَ بِهِ فَلَا بَأْسَ بِأَنْ یَأْتِیَهَا الْحَدِیثَ.(۱)

فروشنده ی أمه می گوید که من با این أمه کاری نکردم و لذا نیازی به استبراء ندارد، حضرت فرمودند: اگر این شخص بایع موثوق است یعنی ثقه است حرف او مسموع است.

امام علیه السلام در این روایت در خصوص بایع که ذو الید است، فرمود اگر ثقه است قولش را قبول کن.

مهم این است که این بایع ذو الید است و استصحاب عدم وطی أمه توسط بایع موافق با قول بایع است و لذا نمی توان از این مورد به موارد دیگر تعدّی کرد.

ظاهر «وثق به»، وثق بهذا الرجل است نه وثق بخبر هذا الرجل، و اگر وثق به، به معنای وثوق به خبر باشد که ملاک را وثوق به خبر قرار داده است اشکال دیگری می شود ولی ظاهر این است که وثوق به این شخص را مطرح می کند.



---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۸، ص ۲۶۰، أبواب بیع الحیوان، باب۱۱، ح۲، ط آل البیت.

۴-موثقه سماعه: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ جَارِيَةً أَوْ تَمَتَّعَ بِهَا- فَحَدَّثَهُ رَجُلٌ ثِقَةٌ أَوْ غَيْرُ ثِقَةٍ فَقَالَ- إِنَّ هَذِهِ امْرَأَتِی وَ لَیْسَتْ لِی بَیِّنَةٌ- فَقَالَ إِنْ كَانَ ثِقَةً فَلَا یَقْرَبْهَا- وَ إِنْ كَانَ غَیْرَ ثِقَةٍ فَلَا یَقْبَلْ مِنْهُ.(۱)

شخصی به دیگری گفت این دختر زن من است ولی بیّنه ندارم: امام علیه السلام فرمود اگر این شخص ثقه است حرفش را قبول کند و با این زن نزدیکی نکند و از او جدا شود.

جواب این است که مورد روایت، مورد مرافعه است یعنی این زن انکار می کند که من زن آن مرد نیستم و گرنه چگونه با مرد دیگر ازدواج کرده است لذا باید روایت بر استحباب حمل شود چرا که به طور قطع خبر ثقه در منازعات حجّت نیست.

ثانیاً شاید در فروج که أمر آن مهم است امام علیه السلام احتیاط کرد که اگر این شخص ثقه است احتیاطاً از این زن دوری کن، و نمی توان گفت خبر ثقه در موضوعات مطلقاً حجّت است.

۵-صحیحه علی بن یقطین: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ عَنْ أَخِیهِ الْحُسَیْنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ یَقْطِینٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَمَّنْ یَلِی صَدَقَةَ الْعُشْرِ عَلَى مَنْ لَا بَأْسَ بِهِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ ثِقَةً فَمُرْهُ یَضَعُهَا فِی مَوَاضِعِهَا- وَ إِنْ لَمْ یَكُنْ ثِقَةً فَخُذْهَا مِنْهُ وَ ضَعْهَا فِی مَوَاضِعِهَا.(۲)



---

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۰، ص۳۰۰، أبواب عقد النکاح و اولیاء العقد، باب۲۳، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۹، ص۲۸۰، أبواب المستحقین للزکات، باب۳۵، ح۱، ط آل البیت.

حضـرت نسـبت به شخصـی که متولّی زکات است می فرماید اگر ثقه است به او اعتماد کن و زکات را به او بده و بگو زکات را در مصرف شرعی خرج کن و اگر ثقه نیست زکات را از او بگیر و خودت در مصرف شرعی مصرف کن.

گفته می شود که امام علیه السلام فرمود به متولّی زکات که ثقه است اعتماد کن که معلوم می شود وثاقت دخالت دارد.

جواب این است که: از این روایت اسـتفاده می شود که متولّی زکات بایـد ثقه باشـد؛ یعنی جریان أصاله الصـحّه در فعل وکیل در زکـات و خمس مشـروط بـه وثـاقت او می باشـد و نمی تـوان بـه غیر ثقـه داد و ایـن مطلـب، ربطی بـه حجّیت خبر ثقه در موضوعات ندارد.

و این مطلب محل بحث است؛ در عروه مسأله ای را مطرح می کند که: شخصـی می گوید من فقیرم به من زکات بدهید یا من سید فقیرم به من سهم سادات بدهید؛

صاحب عروه می گویـد اگر این شـخص را نمی شناسـید راهش این است که پول را به او بـدهی و بگوییـد: شـما از طرف من وکیل هستید که این پول را به مصـرف شرعی خود برسانید و این شخص هم قبول می کند و مصرف شرعی آن را خودش می داند که در اینجا أصاله الصحّه جاری می شود و صاحب عروه فرموده خوب است و این شخص وکیل شما شد و أصاله الصحه در فعل وکیل جاری می کنیم.

آقـای خویی فرموده است: شـرط أصـاله الصـحه این است که نـدانم عمل طرف مقابل چیست ولی در این جا که فعل او را می دانم و در کیفیّت عمل او شـکّی ندارم و می دانم که این شـخص برای خود پول را بر می دارد، چگونه أصل صـحّت را جاری کنم.

خلاصه این که اگر این روایت را در نظر بگیریم، تعبّداً مطلبی دیگر را بیان می کند که شرط جریان أصاله الصحّه در فعل وکیل در أدای زکات یا خمس این است که ثقه باشد و مطلب خوبی است ولی به هر حال ربطی به حجّیت خبر ثقه در موضوعات ندارد.

یک فرض این روایت هم ممکن است این باشد که:

در أصل این که او زکات را به دیگران بدهد شک می کنیم و أصاله الصحه در جایی است که أصل عمل و إعطای زکات به دیگران محرز باشد و ما در صحت آن شک کنیم و در این روایت أصل عمل مشکوک است و احتمال می دهیم که زکات را أداء نکند. که طبق این احتمال حضرت فرمود که اگر أصل عمل وکیل مشکوک باشد ولی ثقه باشد به او اعتماد کن، بر خلاف آقای سیستانی که می گوید اگر وکیل ثقه باشد ولی أصل عمل او مشکوک باشد به او نمی توان اعتماد کرد.

که طبق این احتمال، روایت مطابق فتوای جمعی از بزرگان از جمله آقای خویی می شود که وکیل اگر از عمل به مورد وکالت خبر دهد، قولش مسموع است. البته صاحب عروه و آقای خویی وثاقت را هم شرط نکرده اند ولی این روایت کار را سخت کرده و شرط کرده است که باید ثقه باشد لذا این روایت سخت گیری می کند و توسعه نمی دهد.

نتیجه این که: این روایت حجّیت خبر ثقه در موضوعات را نمی گوید. نهایت دلالت می کند که شرط جریان أصاله الصحه در وکیل و شرط قبول قول وکیل در أصل وقوع عمل، وثاقت وکیل می شود.

ص: ۱۵۹

صاحب عروه می فرماید: قول وکیل در اجرای طلاق و نکاح مسموع است ولو ثقه نباشد و آقای خویی هم فرموده صحیح است. و آقای سیستانی اشکال کرده اند که حتّی اگر ثقه باشد تا به حرفش وثوق پیدا نکنی در قبول قول وکیل اشکال است. و این روایت مربوط به این بحث است و در خصوص وکیل است البته در خصوص وکیل در زکات و خمس، و ربطی به محل بحث ندارد.

۶-صحیحه بزنطی: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنِ الرَّجُلِ یَصِیدُ الطَّیْرَ- یُسَاوِی دَرَاهِمَ کَثِیرَةً وَ هُوَ مُسْتَوِی الْجَنَاحَیْنِ- فَیَعْرِفُ صَاحِبَهُ أَوْ یَجِیئُهُ فَیَطْلُبُهُ مَنْ لَا یَتَّهِمُهُ- فَقَالَ لَا یَحِلُّ لَهُ إِمْسَاکُهُ یَرُدُّهُ عَلَیْهِ- فَقُلْتُ فَإِنْ صَادَ مَا هُوَ مَالِکٌ لِجَنَاحِهِ- لَا یَعْرِفُ لَهُ طَالِباً قَالَ هُوَ لَهُ.(۱)

کسی پرنده ای را شکار کرد که گران قیمت است و شخصی که لا یتهمه یعنی ثقه است گفت این پرنده برای من است که حضرت فرمود باید پرنده را به این شخص ثقه بر گردانی.

لذا اگر گوسفندی را خریدید و شخصی گفت که این گوسفند برای من است و از من دزدیده شده است و این شخص ثقه هم هست که روایت می گوید یردّ علیه. البته مورد روایت صید است و شامل این فرض نمی شود.

لذا روایت أخص از مدّعی است و موردش صید است و شامل موارد نزاع نمی شود. صید مال بلامنازع است که امام فرمود اگر ثقه است از او قبول کن. مال بلا منازع یعنی مالی که شخص می گوید برای من است ولی بقیّه می گویند ما نمی دانیم: مثلاً مالی روی زمین افتاده بود و شخصی گفت برای من است و بقیه گفتند ما نمی دانیم که روایت می گوید این مال برای آن شخص است.

ص: ۱۶۰

---

۱- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۳، ص۳۸۸، أبواب الصید، باب۳۶، ح۱، ط آل البیت.

علاوه بر این که تعبیر «لا یتّهمه» به معنای وثاقت نیست تا بگویید خبر ثقه در موضوعات حجّت است، بلکه تنها می گوید مورد اتّهام نیست.

۶-صحیحه هشام: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ وَكَّلَ آخَرَ- عَلَى وَكَالَةٍ فِي أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ- وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِكَ شَاهِدَيْنِ- فَقَامَ الْوَكِيلُ فَخَرَجَ لِإِمْضَاءِ الْأَمْرِ- فَقَالَ اشْهَدُوا أَنِّي قَدْ عَزَلْتُ فُلَاناً عَنِ الْوَكَالَةِ- فَقَالَ إِنْ كَانَ الْوَكِيلُ أَمْضَى الْأَمْرَ- الَّذِي وُكِّلَ فِيهِ قَبْلَ الْعَزْلِ- فَإِنَّ الْأَمْرَ وَاقِعٌ مَاضٍ عَلَى مَا أَمْضَاهُ الْوَكِيلُ- كَرِهَ الْمُوَكِّلُ أَمْ رَضِيَ- قُلْتُ فَإِنَّ الْوَكِيلَ أَمْضَى الْأَمْرَ قَبْلَ أَنْ يَعْلَمَ الْعَزْلَ- أَوْ يَبْلُغَهُ أَنَّهُ قَدْ عُزِلَ عَنِ الْوَكَالَةِ- فَالْأَمْرُ عَلَى مَا أَمْضَاهُ قَالَ نَعَمْ- قُلْتُ لَهُ فَإِنْ بَلَغَهُ الْعَزْلُ قَبْلَ أَنْ يُمْضِيَ الْأَمْرَ- ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّى أَمْضَاهُ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ بِشَيْ ءٍ- قَالَ نَعَمْ إِنَّ الْوَكِيلَ إِذَا وُكِّلَ- ثُمَّ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمْرُهُ مَاضٍ أَبَداً- وَ الْوَكَالَةُ ثَابِتَةٌ حَتَّى يَبْلُغَهُ الْعَزْلُ عَنِ الْوَكَالَةِ- بِثِقَةٍ يُبَلِّغُهُ أَوْ يُشَافَهُ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَكَالَةِ.

اگر در طلاق یا بیعی وکیل دیگری بودید و موکّل، شما را عزل کرد، تا شخص ثقه، خبر عزل موکّل را به شما نرساند هر تصرّفی که انجام دهید نافذ است.

روایت را در جلسه بعد بررسی می کنیم.

## موضوع: طرق اثبات دخول وقت /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله أول (طرق اثبات دخول وقت)

لا- يجوز الصلاه قبل دخول الوقت فلو صلى بطلت و إن كان جزء منها قبل الوقت و يجب العلم بدخوله حين الشروع فيها و لا يكفى الظن لغير ذوى الأعذار نعم يجوز الاعتماد على شهاده العدلين على الأقوى و كذا على أذان العارف العدل و أما كفايه شهاده العدل الواحد فمحل إشكال و إذا صلى مع عدم اليقين بدخوله و لا شهاده العدلين أو أذان العدل بطلت إلا إذا تبين بعد ذلك كونها بتمامها فى الوقت مع فرض حصول قصد القربه منه

ص: ۱۶۱

روایات دال بر حجّیت خبر ثقه در موضوعات

بحث در دلیل سوم بر حجّیت خبر ثقه در موضوعات بود؛ روایات متفرّقه ای وجود داشت که به آنها بر حجّیت خبر ثقه استدلال کرده بودند؛

۷-صحیحه هشام: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ

وَکَّلَ آخَرَ- عَلَی وَکَالَهٍ فِی أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ- وَ أَشْهَدَ لَهُ بِذَلِکَ شَاهِدَیْنِ- فَقَامَ الْوَکِیلُ فَخَرَجَ لِإِمْضَاءِ الْأَمْرِ- فَقَالَ اشْهَدُوا أَنِّی قَدْ عَزَلْتُ فُلَاناً عَنِ الْوَکَالَهِ- فَقَالَ إِنْ کَانَ الْوَکِیلُ أَمْضَی الْأَمْرَ- الَّذِی وُکِّلَ فِیهِ قَبْلَ الْعَزْلِ- فَإِنَّ الْأَمْرَ وَاقِعٌ مَاضٍ عَلَی مَا أَمْضَاهُ الْوَکِیلُ- کَرِهَ الْمُوَکِّلُ أَمْ رَضِیَ- قُلْتُ فَإِنَّ الْوَکِیلَ أَمْضَی الْأَمْرَ قَبْلَ أَنْ یَعْلَمَ الْعَزْلَ- أَوْ یَبْلُغَهُ أَنَّهُ قَدْ عُزِلَ عَنِ الْوَکَالَهِ- فَالْأَمْرُ عَلَی ا أَمْضَاهُ قَالَ نَعَمْ- قُلْتُ لَهُ فَإِنْ بَلَغَهُ الْعَزْلُ قَبْلَ أَنْ یُمْضِیَ الْأَمْرَ- ثُمَّ ذَهَبَ حَتَّی أَمْضَاهُ لَمْ یَکُنْ ذَلِکَ بِشَیْ ءٍ- قَالَ نَعَمْ إِنَّ الْوَکِیلَ إِذَا وُکِّلَ- ثُمَّ قَامَ عَنِ الْمَجْلِسِ فَأَمْرُهُ مَاضٍ أَبَداً- وَ الْوَکَالَهُ ثَابِتَهٌ حَتَّی یَبْلُغَهُ الْعَزْلُ عَنِ الْوَکَالَهِ- بِثِقَهٍ یُبَلِّغُهُ أَوْ یُشَافَهُ بِالْعَزْلِ عَنِ الْوَکَالَهِ.

روایت می گوید: اگر در طلاق یا بیع، وکیل دیگری بودید و موکّل، شما را عزل کرد، تا زمانی که شخص ثقه، خبر عزل موکّل را به شما نرساند هر تصرّفی که انجام دهید نافذ است.

تقریب استدلال: اگر خبر ثقه حجّت نبود عرفی نبود که شرط انعزال وکیل، بلوغ عزل به خبر ثقه باشد. هر چند از نظر فنی ممکن است ایراد گرفته شود که خبر ثقه در اینجا قائم مقام قطع موضوعی شده است: خبر ثقه که از عزل خبر می دهد أثر موضوعی دارد و آن انعزال وکیل است ولی انصاف این است که خبر ثقه ای که قائم مقام قطع موضوعی شده است بگوییم قائم مقام قطع طریقی محض نمی شود بعید است.

ص: ۱۶۲

ولکن دو اشکال در اینجا وجود دارد؛

اشکال أول: بیش از این نمی فهمیم که خبر ثقه در عزل وکیل حجّت و طریق معتبر است ولی بین وکیل و سایر موضوعات احتمال فرق وجود دارد و نمی توان از مورد روایت به سایر موارد تعدّی کرد.

اشکال دوم: چه اشکال دارد که کاشفیت ناقصه و کشف ظنّی خبر ثقه منشأ شود که شارع یک حکم موضوعی و أثر موضوعی مثل انعزال وکیل جعل کند ولی خبر ثقه منجّز و معذّر برای أثر خود واقع و آثار طریقی محض نباشد. و این که این مطلب بعید و احتمال موهوم است باعث نمی شود که قطع به عدم پیدا کنیم.

۸- موثقه یا به تعبیر بهتر معتبره اسحاق بن عمّار؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ عِنْدِی دَنَانِيرُ- وَ كَانَ مَرِيضاً فَقَالَ لِی إِنْ حَدَثَ بِی حَدَثٌ- فَأَعْطِ فُلَاناً عِشْرِينَ دِينَاراً- وَ أَعْطِ أَخِی بَقِيَّةَ الدَّنَانِيرِ فَمَاتَ وَ لَمْ أَشْهَدْ مَوْتَهُ- فَأَتَانِی رَجُلٌ مُسْلِمٌ صَادِقٌ فَقَالَ لِی- إِنَّهُ أَمَرَنِی أَنْ أَقُولَ لَكَ انْظُرِ الدَّنَانِيرَ- الَّتِی أَمَرْتُكَ أَنْ تَدْفَعَهَا إِلَى أَخِی- فَتَصَدَّقْ مِنْهَا بِعَشَرَهِ دَنَانِيرَ- اقْسِمْهَا فِی الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَعْلَمْ أَخُوهُ أَنَّ عِنْدِی شَيْئاً- فَقَالَ أَرَى أَنْ تَصَدَّقَ مِنْهَا بِعَشَرَهِ دَنَانِيرَ(۱)

رجل مسلم صادقی گفت که دوست شما که وصیّت کرد بیست دینار از دنانیر را به زید و بقیه را به برادرش بدهی؛ این دوست شما قبل از موت به من گفت که به شما بگویم ده دینار از این بیست دیناری که قرار بود به برادرت بدهی، صدقه بده. حضرت فرمود حرف رجل مسلم صادق را قبول کن.



---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۹، ص۴۳۳، أبواب الوصایا، باب۹۷، ح۱، ط آل البیت.

تقریب استدلال: رجل مسلم صادق به این معنا نیست که به صدق او علم داریم بلکه به معنای صادق فی حدّ ذاته است و ممکن است در اینجا اشتباه کرده است ولی امام خبر او را حجّت دانست با این که فرض نشده است که وثوق حاصل شده است بلکه فرض این است که این مکلّف شکّ دارد که قول رجل صادق حجّت است یا نه؟ البته ممکن است شك او به این خاطر باشد که وصیت قابل تغییر نباشد ولی این احتمال، بعید است و اطلاق روایت فرضی را که این مکلف شکّ دارد که آیا این رجل مسلم صادق اشتباه می کند یا نه، را نیز شامل می شود.

مناقشه: این روایت شاید از بهترین روایاتی باشد که به آن بر حجّیت خبر ثقه استدلال می شود ولی نسبت به کل موضوعات اطلاق ندارد و نمی توان در اخبار ثقه به هلال و نجاست به آن استدلال کرد: در مواردی که أهمیّت آن از مورد روایت بیشتر نیست تعدّی می توان کرد و در نجاست أهمیّتش بیشتر است و احتمال می دهیم که شارع نمی خواهد نجاست زود ثابت شود. و با احتمال خصوصیت، نمی توان به غیر مورد روایت تعدّی کرد. و وصیّت حق الناس است و وصی شونده و وصیت کننده هر دو ذی حق اند و با دخول وقت تفاوت دارد. و چه بسا وقت که فریضه الله است با خبر ثقه ثابت نشود.

روایات دالّ بر عدم حجّیت خبر ثقه در موضوعات

مشکل أصلی این است که روایات دیگری داریم که ظاهر در عدم حجّیت خبر ثقه در موضوعات است:

۱-وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَرَكَ مَمْلُوكاً بَيْنَ نَفَرٍ- فَشَهِدَ أَحَدُهُمْ أَنَّ الْمَيِّتَ أَعْتَقَهُ- فَقَالَ إِنْ كَانَ الشَّاهِدُ مَرْضِيّاً لَمْ يَضْمَنْ- وَ جَازَتْ شَهَادَتُهُ فِي نَصِيبِهِ- وَ اسْتُسْعِيَ الْعَبْدُ فِيمَا كَانَ لِلْوَرَثَةِ.(۱)

فرض روایت این است که شخصی چند وارث دارد و از دنیا می رود و یکی از ورثه می گوید که پدر من این عبد را آزاد کرد. که حضرت می فرماید اگر این وارث مرضیّ یعنی ثقه است حرف او در نصیب خود او قبول می شود و أثر ثقه بودن این وارث این است که ضامن سهم بقیه ورثه نیست و عبد کار می کند و سهم ورثه را می دهد ولی اگر مرضیّ و ثقه نبود باید از جیب خودش سهم بقیّه ورثه از این عبد را، پرداخت کند.

تقریب استدلال: اگر خبر ثقه مثل بیّنه، در موضوعات حجّت می بود باید حرف او نسبت به تمام عبد قبول شود نه این که تنها در سهم خودش قبول شود. و تنازع نیست و در روایت فرض نشده است که بقیه ورثه انکار می کنند.

پس خبر ثقه اینجا تأثیری ندارد مگر به لحاظ ضمان: که اگر ثقه است ضامن حصه بقیه ورثه نیست و خود عبد باید کار کند و سهم بقیه ورثه را بدهد ولی اگر ثقه نیست خودش باید سهم ورثه را از جیب خودش بدهد.

البته مورد روایت خاص است و شاید این مورد خصوصیت داشته باشد ولی نتیجه بحث این می شود که اگر در موردی دلیل نداشتیم نمی توانیم بگوییم خبر ثقه حجّت است زیرا روایات مختلف است.



---

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۹، ص۳۲۴، أبواب الوصایا، باب۲۶، ح۲، ط آل البیت.

کلام وارث نسبت به سهم خودش اقرار است و نسبت به سهم بقیه ورثه خبر ثقه است. اگر بیّنه قائم می شد که میّت این عبد را آزاد کرده است شهادت بیّنه نسبت به سهم تمام ورثه ثابت می شد.

۲- صحیحه بزنطی؛عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِی قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنِ الرِّضَا ع قَالَ: سَأَلَهُ صَفْوَانُ وَ أَنَا حَاضِرٌ- عَنْ رَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَ هُوَ غَائِبٌ فَمَضَتْ أَشْهُرٌ- فَقَالَ إِذَا قَامَتِ الْبَیِّنَهُ أَنَّهُ طَلَّقَهَا مُنْذُ کَذَا وَ کَذَا- وَ کَانَتْ عِدَّتُهَا قَدِ انْقَضَتْ- فَقَدْ حَلَّتْ لِلْأَزْوَاجِ- قَالَ فَالْمُتَوَفَّی عَنْهَا زَوْجُهَا- فَقَالَ هَذِهِ لَیْسَتْ مِثْلَ تِلْکَ- هَذِهِ تَعْتَدُّ مِنْ یَوْمِ یَبْلُغُهَا الْخَبَرُ لِأَنَّ عَلَیْهَا أَنْ تُحِدَّ.(۱)

مردی می گوید که من زنم را چند ماه پیش طلاق داده ام که امام فرمود: اگر بیّنه یعنی شهادت عدلین داشته باشد که طلاق در زمان قبل بوده است کشف می شود که عده طلاق تمام شده است ولی اگر بیّنه بگوید شوهر این زن چند ماه قبل از دنیا رفت از امروز باید عده طلاق نگه دارد. و این فرق بین عده طلاق و عده وفات است.

بحث در این است که حضرت فرمود:

اذا قامت البیّنه و بیّنه یعنی شهادت عدلین، و اگر خبر ثقه کافی است معنا ندارد که بگوید دو نفر شهادت دهند. البته این روایت در مورد طلاق است که طلاق با خبر ثقه ثابت نمی شود.

۳-روایت معتبره؛ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ عَلِیّاً ع کَانَ یَقُولُ لَا أُجِیزُ فِی الْهِلَالِ إِلَّا شَهَادَهَ رَجُلَیْنِ عَدْلَیْنِ.(۲)



---

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۲۲، ص۲۲۷، أبواب العدد، باب۲۶، ح۷، ط آل البیت.

۲- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۰، ص۲۸۶، أبواب احکام شهر رمضان، باب۱۱، ح۱، ط آل البیت.

یعنی شهادت عدل واحد در هلال کافی نیست و اگر شهادت عدل واحد کافی بود چرا تعبیر به شهادت عدلین کرد؟! الغای شهادت عدلین لازم می آید اگر یک عدل کافی باشد.

نتیجه و جمع بندی بحث

در مجموع این روایات متفرّقه انصافاً دلیل معتبر قانع کننده ای که خبر ثقه به طور مطلق در موضوعات حجّت باشد که شامل دخول وقت هم باشد نداریم و لذا فی ثبوت دخول الوقت بخبر الثقه اشکال ما لم یفد الوثوق: اگر خبر ثقه مفید وثوق شخصی باشد بلا اشکال در سیره عقلائیه حجّت است و اگر مفید وثوق نوعی باشد هم بعید نیست بگوییم خبر ثقه ای که مفید وثوق نوعی است در مقام احتجاج بین مولا و عبد حجّت است ولی این غیر از کلام آقای خویی است که خبر ثقه در موضوعات مطلقاً ولو ظنّ به خلاف داشته باشیم تعبّداً حجّت است.

خبر ثقه فی حدّ ذاته مفید وثوق است ولی مواری که شبهه ایجاد می شود و وثوق حاصل نمی شود کم نیست.

روایتی در خصوص اخبار به دخول وقت

در مورد دخول وقت روایتی وجود دارد که شاید برای حجّیت خبر ثقه در اخبار به دخول وقت به آن استدلال شود؛

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي عُيُونِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ (أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقَزْوِينِيِّ) عَنْ أَبِيهِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى الْفَضْلِ بْنِ الرَّبِيعِ- وَ هُوَ جَالِسٌ عَلَى سَطْحٍ فَقَالَ لِي- ادْنُ مِنِّي فَدَنَوْتُ مِنْهُ حَتَّى حَاذَيْتُهُ- ثُمَّ قَالَ لِي أَشْرِفْ إِلَى الْبَيْتِ فِي الدَّارِ- فَأَشْرَفْتُ فَقَالَ لِي مَا تَرَى فِي الْبَيْتِ- قُلْتُ ثَوْباً مَطْرُوحاً فَقَالَ انْظُرْ حَسَناً فَتَأَمَّلْتُهُ وَ نَظَرْتُ فَتَيَقَّنْتُ- فَقُلْتُ رَجُلٌ سَاجِدٌ إِلَى أَنْ قَالَ- فَقَالَ هَذَا أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ع- إِنِّي أَتَفَقَّدُهُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ- فَلَمْ أَجِدْهُ فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ- إِلَّا عَلَى الْحَالَةِ الَّتِي أُخْبِرُكَ بِهَا- إِنَّهُ يُصَلِّي الْفَجْرَ فَيُعَقِّبُ سَاعَةً فِي دُبُرِ صَلَاتِهِ- إِلَى أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ- ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَةً فَلَا يَزَالُ سَاجِداً حَتَّى تَزُولَ الشَّمْسُ- وَ قَدْ وَكَّلَ مَنْ يَتَرَصَّدُ لَهُ الزَّوَالَ- فَلَسْتُ أَدْرِي مَتَى يَقُولُ الْغُلَامُ- قَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ إِذْ وَثَبَ- فَيَبْتَدِئُ الصَّلَاةَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحْدِثَ وُضُوءاً فَأَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَنَمْ فِي سُجُودِهِ وَ لَا أَغْفَى- وَ لَا يَزَالُ إِلَى أَنْ يَفْرُغَ مِنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ- فَإِذَا صَلَّى الْعَصْرَ سَجَدَ سَجْدَةً فَلَا يَزَالُ سَاجِداً- إِلَى أَنْ تَغِيبَ الشَّمْسُ- فَإِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ وَثَبَ مِنْ سَجْدَتِهِ فَصَلَّى الْمَغْرِبَ- مِنْ غَيْرِ أَنْ يُحْدِثَ حَدَثاً- وَ لَا يَزَالُ فِي صَلَاتِهِ وَ تَعْقِيبِهِ إِلَى أَنْ يُصَلِّيَ الْعَتَمَةَ- فَإِذَا صَلَّى الْعَتَمَةَ أَفْطَرَ عَلَى شِوَاءٍ يُؤْتَى بِهِ- ثُمَّ يُجَدِّدُ الْوُضُوءَ ثُمَّ يَسْجُدُ- ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ فَيَنَامُ نَوْمَةً خَفِيفَةً- ثُمَّ يَقُومُ فَيُجَدِّدُ الْوُضُوءَ- ثُمَّ يَقُومُ فَلَا يَزَالُ يُصَلِّي فِي جَوْفِ اللَّيْلِ حَتَّى يَطْلُعَ الْفَجْرُ- فَلَسْتُ أَدْرِي مَتَى يَقُولُ الْغُلَامُ- إِنَّ الْفَجْرَ قَدْ طَلَعَ إِذْ وَثَبَ هُوَ لِصَلَاةِ الْفَجْرِ- فَهَذَا دَأْبُهُ مُنْذُ حُوِّلَ إِلَيَّ الْحَدِيثَ.(1)



---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۸۱، أبواب مواقیت، باب۵۹، ح۲، ط آل البیت.

بعض راویـان این روایت مجهول انـد و از نظر فقهی سـند ضـعیف است ولی متن، متنی است که من احتمـال دسّ و تزویر نمی دهم.

ولی اسـتدلال به این روایت، بر این که امام تعبّدا به قول غلام اعتماد می کرد صحیح نیست زیرا شاید امام از قول او وثوق پیدا می کرد و یا این که چون امام در زنـدان بوده است عـذر داشـته است و ظنّ به دخول وقت در حال عـذر حجّت شـده است. و شاید امام علیه السـلام از علم غیب اسـتفاده کرده باشـند ولی ظاهر روایت این است که از اخبار این شـخص نماز را شـروع می کنند.

لذا از روایت استفاده نمی شود که اخبار ثقه بر دخول وقت حجّت است.

اذان مؤذّن

صاحب عروه می فرماید: اگر مؤذّن عارف و عادل باشد اذانش حجّت بر دخول وقت می شود.

اشکال این است که در کدام روایت لفظ عدل آمده است؛

یا مثل آقای سیسـتانی بگوییـد اذان مؤذن حجّت تعبّدی نیست و اطلاقی در أدله آن نیست و وثوق لازم است که قریب به ذهن ما هم هست.

و اگر مثل مشهور می گویید اذان مؤذن حجّت تعبّدیه است ولو وثوق پیدا نکنیم؛ این استدلال باید بر اساس روایات باشد و در روایات عدل نیامده است بلکه اذان مؤذنین عامه را مطرح کرده اند که عامه عادل نیستند.

بله ممکن است مقصود صاحب عروه از عدل، عدل لغوی باشد و عدل لغوی به این معنا است که انسان مستقیمی است و دروغ گو نیست ولو مخـالف باشـد. البته بعیـد است که مقصود صـاحب عروه از عـدل این معنـا باشـد ولی در روایات این معنا آمـده است؛ در باب هلال دو روایت داریم که از عدل، عدل فی دینه به ذهن تبادر می کند؛

معتبره محمد بن قیس؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ یُوسُفَ بْنِ عَقِیلٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَیْسٍ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: قَالَ أَمِیرُ الْمُؤْمِنِینَ ع إِذَا رَأَیْتُمُ الْهِلَالَ فَأَفْطِرُوا- أَوْ شَهِدَ عَلَیْهِ عَدْلٌ مِنَ الْمُسْلِمِینَ وَ إِنْ لَمْ تَرَوُا الْهِلَالَ إِلَّا مِنْ وَسَطِ النَّهَارِ أَوْ آخِرِهِ- فَأَتِمُّوا الصِّیَامَ إِلَی اللَّیْلِ- وَ إِنْ غُمَّ عَلَیْکُمْ فَعُدُّوا ثَلَاثِینَ لَیْلَهً ثُمَّ أَفْطِرُوا.(۱)

تعبیر عدل من المسلمین دارد که چه بسا کسی بگوید من المسلمین می خواهد توسعه دهد که لازم نیست شیعه باشد.

روایت دوم از این روایت واضح تر است؛

معتبره أبی بصیر؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ شُعَیْبٍ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْیَوْمِ الَّذِی یُقْضَی مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ- فَقَالَ لَا تَقْضِهِ إِلَّا أَنْ یُثْبِتَ شَاهِدَانِ عَدْلَانِ- مِنْ جَمِیعِ أَهْلِ الصَّلَاهِ مَتَی کَانَ رَأْسُ الشَّهْرِ وَ قَالَ لَا تَصُمْ ذَلِکَ الْیَوْمَ الَّذِی یُقْضَی- إِلَّا أَنْ یَقْضِیَ أَهْلُ الْأَمْصَارِ فَإِنْ فَعَلُوا فَصُمْهُ.(۲)

یوک الشک أول ماه رمضان را روزه نگرفتیم که امام می فرماید قضا ندارد. مگر این که شاهدان عدلان من جمیع أهل الصلاه شهادت دهند.

من جمیع أهل الصلاه یعنی از فرق مسلمین و عدل بودن یعنی از نظر عرفی ولو در دین خودش عدل باشد مثل برخی از أصحاب که شیعه نبوده اند ولی روش آنها در دین خودشان صحیح بود و مثل کسانی نبودند که در دین خود عدل نبودند. این شبهه ای است که مطرح می شود و برخی از آقایان از مرحومین این را در کتاب الاجتهاد و التقلید مطرح کرده اند که عدل اختصاص به عدل شیعی ندارد. البته به این دو روایت استدلال نکرده اند ولی این را مطرح کرده اند.



---

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص۲۷۸، أبواب احکام شهر رمضان، باب۸، ح ۱، ط آل البیت.

۲- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص۲۹۲، أبواب احکام شهر رمضان، باب ۱۰، ح ۱، ط آل البیت.

مثلاً کسانی که با خلیفه سوم درگیر شدند همه شیعه نبودند و خلیفه آن ها را ایذاء کرد. ابوذر شیعه بود ولی بعضی از این ها شیعه نبودند ولی در منهج خود عدل بودند و أهل دروغ و ظلم نبودند.

به نظر ما این احتمال شاهد قطعی ندارد: و «شاهدان عدلان من جمیع أهل الصلاه» شاید به لحاظ أماکن مختلف می گوید و به معنای من جمیع الأمصار باشد، یعنی تنها به شهر خودت نگاه نکن. و بحث است که شهادت عدلین در شهر های دیگر کافی است یا نه زیرا اختلاف افق داریم و این روایت از روایاتی است که ممکن است بگوییم اختلاف افق مهم نیست. در جای دیگر هم اگر دو نفر عادل گفتند ما ماه را دیدیم کافی است.

روایت قبلی هم شاید همین را بخواهد بگوید«شاهدان عادلان من المسلمین». و لذا ظهور أولی عدل، عدل به قول مطلق است یعنی همانی که در روایات نماز جماعت داریم: ان کان اماماً عدلاً فلا تقرأ خلفه اگر امام عادل بود حمد و سوره نخوان و اقتدا کن. و در روایت عدل را معنا کرده است: و یعرف باجتناب الکبائر و أن یکون من أهل ال و العفاف.

و لو این احتمال وجود دارد که مراد از عدل در برخی موارد مثل شهادت عدلین در باب هلال، عدل فی دینه باشد ولی این احتمال شاهد قطعی ندارد. لذا به صاحب عروه اشکال می کنیم که شما گفتید اذان مؤذن عارف عدل و ظاهر عدل یعنی عدل شیعی، در حالی که خود روایات می گوید اگر مؤذن عامی هم باشد قولش مسموع است.

**موضوع: طرق اثبات دخول وقت/ اذان مؤذن /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۱**

.Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله أول (طرق اثبات دخول وقت)

بحث در حجّیت طرقی بود که برای احراز دخول وقت مطرح شد: ما از این طرق علم وجدانی به دخول وقت و بیّنه حسّیه بر دخول وقت را قبول کردیم و در حجّیت خبر ثقه اشکال کردیم.

اذان مؤذن

البته اگر ثابت شود که اذان مؤذن عارف به اوقات حجّت است که صاحب عروه قائل است دیگر تشکیک و احتیاط صاحب عروه در حجّیت خبر ثقه یا عدل نسبت به دخول وقت وجهی ندارد زیرا مؤذن بودن چه خصوصیّتی دارد؟ مؤذن هر روز اذان می گفت حجّت بود ولی امروز سرما خورده است و اذان نمی گوید و تنها می گوید وقت نماز داخل شده است آیا در این فرض قول او حجّت نیست؟!

و فرض این است که مخبر ثقه در مورد دخول وقت یعنی کسی که عارف به وقت است وگرنه ثقه نمی شود و معنای ثقه متحرّز از کذب نیست بلکه به این معنا است که کارش مطمئن و مورد اعتماد است. مثلاً طبیب ثقه: به این معنا است که مورد اعتماد است نه اینکه نماز شب او ترک نمی شود و دروغ نمی گوید بلکه علاوه براین که دروغ نمی گوید در تشخیص هم قابل اعتماد است.

تعبیر صاحب عروه عادل است و در عادل ثقه هم نهفته است و وقتی می گویند خبر عادل حجّت است یا حجّت نیست، مراد خبر عادلی است که مورد اعتماد است و گرنه شخصی که اوقات نماز را نمی شناسد و نمی داند طلوع فجر و زوال شمس به چه معنا است و تنها ثقه است قابل اعتماد نیست.

ص: ۱۷۱

این که مؤذن از بیت المال پول بگیرد و از طرف دولت مأمور باشد و اذان شغل او باشد دخالتی در حجّیت قول او ندارد. و مؤذن بودن علامت مورد اعتماد بودن در دخول وقت است، علاوه بر این که مؤذن بودن مراتب دارد و شما نگفتید مؤذن درجه یک باشد بلکه اگر مؤذن أصلی نبود و مؤذن درجه دو را برای اذان گفتن قرار دهد فرض این است که صاحب عروه اذان او را معتبر می داند که می گوییم اذان خصوصیتی ندارد و تنها از دخول وقت خبر می دهد.

لذا کسی مثل صاحب عروه که اذان مؤذن عارف به دخول وقت را حجّت می داند نباید حجّیت خبر ثقه ای که مؤذن نیست را انکار کند و اذان چه خصوصیّتی دارد جز این که اذان گو خبر از دخول وقت می دهد؟

ولی به نظر ما بایـد بحث کنیم و روایات را بررسـی کنیم و خواهیم گفت که اذان مؤذن ولو عارف به دخول وقت باشد حجّت تعبّدی نیست و باید از اذان او وثوق حاصل شود کما علیه السید الامام احتیاطاً و السید السیستانی فتویً. طبعاً طبق بیان ما اشکال در حجّیت خبر ثقه واضح است زیرا در حجّیت اذان مؤذن عارف نیز اشکال داریم.

روایات راجع به اذان مؤذّن

روایت أول

صحیحه ذریـح محـاربی: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ ذَرِيحٍ الْمُحَارِبِيِّ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلِّ الْجُمُعَةَ بِأَذَانِ هَؤُلَاءِ- فَإِنَّهُمْ أَشَدُّ شَيْ ءٍ مُوَاظَبَةً عَلَى الْوَقْتِ.(۱)

ص: ۱۷۲

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۵، ص۳۷۸، أبواب الأذان و الاقامه، باب۳، ح۱، ط آل البیت.

می فرماید: نماز جمعه را با اذان این ها بخوان، این ها خیلی مواظب بر وقت هستند؛ این تعلیل که این ها خیلی بر نماز مواظب اند به خاطر این است که این ها در مورد تشخیص اوقات نماز ثقه اند و العلّه تعمّم و لذا هر کسی که در تشخیص اوقات نماز ثقه باشد به او اعتماد می شود.

نکته: این که در روایت صلّ الجمعه کرده است و نماز جمعه را مطرح کرده است به این خاطر است که نماز جمعه واجب مضیّق است «إِنَّ مِنَ الْأَشْيَاءِ أَشْيَاءَ مُوَسَّعَةً وَ أَشْيَاءَ مُضَيَّقَةً فَالصَّلَاةُ مِمَّا وُسِّعَ فِيهِ تُقَدَّمُ مَرَّةً وَ تُؤَخَّرُ أُخْرَى وَ الْجُمُعَةُ مِمَّا ضُيِّقَ فِيهَا فَإِنَّ وَقْتَهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ سَاعَةُ تَزُولُ وَ وَقْتَ الْعَصْرِ فِيهَا وَقْتُ الظُّهْرِ فِي غَيْرِهَا(1) » بلافاصله بعد از اذان ظهر باید خطبه مختصر نماز جمعه خوانده شود و بعد نماز جمعه خوانده شود ولی نماز ظهر موسّع است و عملاً هم تأخیر می انداختند و ابتدا نافله می خواندند و بعد نماز ظهر را می خواندند.

به نظر ما: این روایت تنها یک قضیه خارجیه را بیان می کند و امام با این بیان خواستند بفرمایند که اذان این ها موجب وثوق می شود و با این بیان، برای مؤمنین هم ایجاد وثوق کردند و شبیه این، در روایات دیگر وجود دارد؛

در حجّ مواردی است که به اخبار دیگران نیاز داریم که امام می فرماید «صل هؤلاء فإنهم لایکذبون» از خود مردم آنجا بپرس که مثلاً وادی محسّر کجاست، یا این گوسفند، گوسفندی است که در عرفات برده شده است زیرا مستحبّ است گوسفندی قربانی شود که «عرّف به» عرفات را دیده باشد، که امام می فرمایند از خود این مردم بپرس، این ها دروغ نمی گویند که ظاهر در تعبّد به حجّیت قول این ها نیست بلکه می خواهند این مطلب را بیان کنند که وثوق به صدق این ها وجود دارد و شما هم وثوق پیدا کنید.



---

۱- (۲) الکافی، الشیخ الکلینی، ج۳، ص۲۷۴.

در روایات تیمّم نیز حضرت می فرمایند سراغ آب نرو و تیمّم کن زیرا «إنی أخاف علیک اللص، إنی أخاف علیک السبع» در این روایت هم با همین بیان می خواهند ایجاد خوف کنند. در این روایت محل بحث هم با همین بیان می خواهند ایجاد وثوق کنند.

در روایت موثقه اسحاق بن عمار که قبلاً بیان کردیم و در آن رجل مسلم صادقی خبر می آورد که وصیّت شخصی در لحظه مرگ تغییر کرده است آن را قبول کنید؛ نیز این احتمال وجود دارد که شاید امام با این بیان وثوق پیدا کردند که اگر رجل مسلم صادقی این خبر را بیان می کند شواهد صدق دارد و وثوق حاصل می شود و برای شما هم اگر وثوق حاصل شد عمل کن و معلوم نیست بخواهد بگوید که تعبّداً قول شخص صادق و ثقه حجّت است.

در اینجا هم معلوم نیست بخواهد تعبّداً اذان مؤذن را حجّت کند. و روایت با قضیه خارجیه سازگار است و اگر قضیه خارجیه شود دیگر اطلاق ندارد و شاید مورد، موردی بود که عادتاً وثوق حاصل می شده است امام وثوق پیدا می کرد و این وثوق را به دیگران منتقل کرد و دیگران هم با اعتماد امام، وثوق پیدا کردند؛ شاید وثوق شخصی پیدا می شده است و احتمال این که این اذان اشتباه باشد احتمال موهومی بوده است که به آن اعتنا نمی شود.

روایت دوم

صحیحه حلبی: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْخَیْطِ الْأَبْیَضِ- مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ- فَقَالَ بَیَاضُ النَّهَارِ مِنْ سَوَادِ اللَّیْلِ- قَالَ وَ کَانَ بِلَالٌ یُؤَذِّنُ لِلنَّبِیِّ ص- وَ ابْنُ أُمِّ مَکْتُومٍ وَ کَانَ أَعْمَی یُؤَذِّنُ بِلَیْلٍ- وَ یُؤَذِّنُ بِلَالٌ حِینَ یَطْلُعُ الْفَجْرُ- فَقَالَ النَّبِیُّ ص إِذَا سَمِعْتُمْ صَوْتَ بِلَالٍ- فَدَعُوا الطَّعَامَ وَ الشَّرَابَ فَقَدْ أَصْبَحْتُمْ.(۱)



---

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۰، ص۱۱۱، أبواب ما یمسک عنه الصائم، باب۴۲، ح۱، ط آل البیت.

دو نفر اذان می گفتند: بلال و ابن امّ مکتوم. حضرت فرمودند وقتی صوت بلال را شنیدید طعام را رها کنید: یعنی اذان ابن ام مکتوم معتبر نیست بلکه اذان بلال معتبر است.

اشکال ما اینجا هم مطرح است که شاید پیامبر از اذان بلال وثوق پیدا می کرد و با بیان مذکور برای مؤمنین نیز افاده وثوق کرد و این که مرحوم خویی می فرماید این روایت واضح الدلاله بر حجّیت اذان عارف به اوقات است را قبول نداریم و واضح الدلاله که نیست بلکه أصل دلالت هم شبهه دارد. احتمال خطای بلال ضعیف و موهوم است اگر فردی بسیار مقیّد باشد وثوق پیدا می کنیم و احتمال خطا ضعیف می شود که لایعتدّ به و ما هم به خبر ثقه ای که مفید وثوق است عمل می کنیم هر چند اطمینان را فی حدّ ذاته حجّت نمی دانیم ولی به وثوق و اطمینان ناشی از خبر ثقه عمل می کنیم و حجّت است.

بر فرض قبول کنیم که روایت دلالت می کند که وثوق نوعی کافی است، که همین هم از روایت استفاده نمی شود و شاید وثوق شخصی پیدا می کردند، ولی به معنای حجّیت اذان عارف مطلقاً ولو مفید وثوق شخصی یا نوعی نباشد، نیست.

نکته: در صحیحه حمیری تعلیل ذکر شده است که فاسمع له و أطع فإنه ثقه: یعنی کل ثقه یسمع قوله ولی در این روایت تعلیل ذکر نشد که فإنه المؤذّن العارف، وگرنه ما مشکلی نداشتیم و تعلیل معمّم است. ممکن است بلال در اوج عارف بودن و ثقه بودن بوده است که وثوق پیدا می شده است.

ص: ۱۷۵

پیامبر نمی خواهد بخش نامه کند که از خبر من وثوق پیدا کنید بلکه خود به خود از خبر ایشان وثوق پیدا می کردند و پیامبر هم بلال را می شناختند و از اذان بلال وثوق پیدا می کردند؛

برای وضوح بیشتر می گوییم؛ بحثی است که: علمای أعلام در تشخیص عبارت های وقف نامه ها و وصیت نامه ها اظهار نظر می کنند که مثلاً نسلاً بعد نسل یا هذا وقف لأولادی یعنی چه؟ و در آخر کتاب الوصایا این ها ذکر می شود و بحث می شود؛

برخی از جمله آقای سیستانی فرموده اند حرف های ما برای مردم حجّیت ندارد تنها ما بیان می کنیم که معنای این کلمه این است و مردم وثوق پیدا می کنند و این جا جای این حرف که قول خبره حجّت تعبّدی است نیست بلکه یک مفهوم عرفی است که فقیه مثل بقیه مردم است و اگر مردم جور دیگری فهمیدند به تشخیص خود باید عمل کنند منتها ما این طور فهمیدیم و معنا می کنیم، مردم هم از این وثوق پیدا می کنند. جالب این است که گاهی حتّی در موضوعات تکوینی اظهار نظر می کنند مثلاً آقای سیستانی می گویند جدّه قبل از میقات است و لذا از جدّه می توان با نذر محرم شد، و خودشان هم قبول دارند که حرفشان در باب تشخیص موضوع حجّت نیست ولی خودشان علم حاصل کرده اند و آن را بیان می کنند و مردم وثوق پیدا می کنند و عمل می کنند.

برخی از بزرگان از این هم فراتر رفته اند: آقای زنجانی یکی زمانی فرمودند: مرجع تقلید چه حقّی دارد که بگوید اگر کسی سه روز سفر رود کثیر السفر است و اگر یک روز برود کثیر السفر نیست، اگر دو سال در جایی بماند عرفاً مستوطن است و مسافر نیست و نمازش تمام است. بلکه فقیه باید به مردم واگذار کند و مثلاً بگوید: هر کسی کارش سفر کردن است نمازش تمام است و دلیل آن این است که أربعه یتمّون فی سفر کانوا أو حضر لأنهم عملهم، شما و مردم نسبت به صدق کثیر السفر بر سه روز سفر در هفته علی حدّ سواء هستید.

البته ما اشکال کردیم که اگر این گونه باشد، می بینیم علماء که بیان می کنند این همه اختلاف نظر است حال اگر به مردم واگذار کنند خیلی اختلاف حاصل می شود. اشکال دیگر این که مرجع تقلید مرجع در تشخیص مفاهیم عرفی نیز می باشد زیرا مفاهیم عرفی نیاز به کارشناسی دارد و الآن نیاز به اعمال خبرویّت دارد. و فقیه تنها فقیه در اصول فقه و رجال نیست بلکه فقیه در تشخیص مفاهیم عرفیه نیز می باشد و عوام به عنوان أهل خبره در تشخیص مفاهیم به فقیه رجوع می کنند.

و همین بیان را در رابطه با فرمایش اقای سیستانی در بحث عبارت های در باب وقوف و وصایا بیان کرده ایم.

خلاصه سخن این که: گاهی خود مراجع اعتراف دارند که سخن ما حجّت تعبّدی نیست و تنها با این بیان ما وثوق پیدا می کنند که ما درست می گوییم و عمل می کنند وقتی مراجع این گونه اند پیامبر نمی توانست این گونه باشد که از اذان بلال وثوق پیدا می کرد و به مردم می گفت که با اذان بلان امساک کنید و با سخن پیامبر مردم هم وثوق پیدا می کردند.

این روایت که صحیحه حلبی است دو نقل دیگر هم دارد:

مرسله صدوق: وَ قَدْ أَذَّنَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَكَانَ يَقُولُ أَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ وَ قَدْ كَانَ يَقُولُ فِيهِ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ لِأَنَّ الْأَخْبَارَ قَدْ وَرَدَتْ بِهِمَا جَمِيعاً وَ كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ ص مُؤَذِّنَانِ أَحَدُهُمَا بِلَالٌ وَ الْآخَرُ ابْنُ أُمِّ مَكْتُوم- وَ كَانَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُوم أَعْمَى وَ كَانَ يُؤَذِّنُ قَبْلَ الصُّبْحِ ۹۰۶- وَ كَانَ بِلَالٌ يُؤَذِّنُ بَعْدَ الصُّبْحِ فَقَالَ النَّبِيُّ ص إِنَّ ابْنَ أُمِّ مَكْتُوم يُؤَذِّنُ بِاللَّيْلِ فَإِذَا سَمِعْتُمْ أَذَانَهُ فَكُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى تَسْمَعُوا أَذَانَ بِلَالٍ فَغَيَّرَتِ الْعَامَّةُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ جِهَتِهِ وَ قَالُوا إِنَّهُ ع قَالَ إِنَّ بِلَالًا يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَإِذَا سَمِعْتُمْ أَذَانَهُ فَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى تَسْمَعُوا أَذَانَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ (۱)



---

۱- (۴) من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج۱، ص۲۹۷.

عامه با بلال مشکل داشتند زیرا بلال با جریان حاکمیّت آن زمان همراهی نکرد لذا روایت را علیه بلال جعل کردند.

در کافی از موسی بن بکر نقل می کند که به نظر ما ثقه است زیرا صفوان از او نقل می کند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَذَّنَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ لِصَلَاهِ الْغَدَاهِ وَ مَرَّ رَجُلٌ بِرَسُولِ اللَّهِ ص وَ هُوَ يَتَسَحَّرُ فَدَعَاهُ أَنْ يَأْكُلَ مَعَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَدْ أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ لِلْفَجْرِ فَقَالَ إِنَّ هَذَا ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ وَ هُوَ يُؤَذِّنُ بِلَيْلٍ فَإِذَا أَذَّنَ بِلَالٌ فَعِنْدَ ذَلِكَ فَأَمْسِكْ.(۱)

ابن امّ مکتوم اذان گفت بعد این رجل آمد که برای نماز بیاید دید پیامبر سحری می خورد لذا گفت اذان فجر گفته شده است پیامبر جواب داد که این اذان ابن امّ مکتوم است که قبل از طلوع فجر اذان می گوید وجالب این است که هر چه ابن ام مکتوم شب اذان می گفت پیامبر می گفت کاری به کارش نداشته باشید و بگذارید حال خوشش باقی باشد.

روایت سوم

محمد بن خالد قسری که توثیق ندارد؛ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ وَ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ الْقَسْرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخَافُ أَنْ نُصَلِّيَ يَوْمَ الْجُمُعَهِ- قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ فَقَالَ- إِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى الْمُؤَذِّنِينَ.(۲)

ص: ۱۷۸

---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۹۸، أبواب الصیام- الفجر ما هو، باب ۰، ح ۱، ط آل البیت.

۲- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۵، ص۳۷۹، أبواب الأذان و الإقامه، باب۳، ح۳، ط آل البیت.

به نظر ما دلالت آن تام است و قضیه حقیقیه است و اگر سند روایت خوب می بود دلالت آن تام است. روایات دیگر قضیه خارجیه بود.

روایت چهارم

محمد بن عبدالله بن زراره: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ عِيسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَاشِمِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ: الْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ وَ الْإِمَامُ ضَامِنٌ.(۱)

اگر سند این روایت هم خوب بود دلالت تمام بود.

اشکالی که می توان بیان کرد این است که: المؤذن مؤتمن گاهی وظیفه مؤذن را بیان می کنند و گاهی وظیفه مردم را بیان یم کنند؛ گاهی به مردم خطاب می کنند که به مؤذن اعتماد کنید زیرا مؤذن مؤتمن است. ولی اگر خطاب به مؤذن باشد که ای مؤذن! مردم به تو اعتماد دارند و تو أمین مردم هستی لذا بر وقت مواظبت کن. مثل این که خطاب به طلبه ها می گویید ای طلبه ها مواظب باشید مردم به شما توجّه دارند و اعتماد دارند، برای مردم دقیق مسأله را بیان کنید که نمی خواهید وظیفه مردم را بگوییم که مردم به حرف طلبه ها تعبّداً گوش دهند.

البته بعید نمی دانیم که مراد از مؤتمن، ممن ینبغی أن یؤتمن علی دخول الوقت باشد و ظهور اطلاقی همین است ولی احتمال خلاف هم دارد که بگوید مؤذن باید أمانت دار باشد، و نصّ نیست.

روایت پنجم

روایت عیّاشی: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعَيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ وَ هُوَ مُغْضَبٌ- وَ عِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا وَ هُوَ يَقُولُ- تُصَلُّونَ قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ- قَالَ وَ هُمْ سُكُوتٌ قَالَ فَقُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ- مَا نُصَلِّي حَتَّى يُؤَذِّنَ مُؤَذِّنُ مَكَّةَ قَالَ فَلَا بَأْسَ- أَمَا إِنَّهُ إِذَا أَذَّنَ فَقَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ الْحَدِيثَ.(۲)

ص: ۱۷۹

---

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۵، ص۳۷۸، أبواب الأذان و الإقامه، باب۳، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۵، ص ۳۸۰، أبواب الأذان و الاقامه، باب۳، ح۹، ط آل البیت.

جماعتی از أصحاب نشسته اند و حضرت با عصبانیت می فرماید قبل از اذان نماز می خوانید؟ آنها هم سکوت کردند و حرفی برای خود نداشتند ولی سعید أعرج گفت که گروه ما (یعنی به این جماعت که شما از آنها ناراحتید کار ندارم) نماز نمی خوانیم مگر این که مؤذن مکّه اذان بگوید که حضرت فرمود اشکالی ندارد. ولکن این روایت قضیه خارجیه است و امام وثوق به مؤذن مکه داشت که به موقع اذان می گوید.

و أما سند روایت: صاحب حدائق می فرماید الخبر صحیح لکون الکتاب من الأصول المعتمده ؛ و واقعاً هم همین طور بود کتاب تفسیر عیاشی کتاب معتمدی بود و مؤلّف جلیل القدری است ولی شخصی در ابتدای کار به خاطر حجم زیاد کتاب سند را حذف کرد تا کتاب مختصر شود و کتابی مرسل شد.تحف العقول ظاهراً این طور نیست و از ابتدا بی سند نوشته شده و خود ابن شعبه حرّانی گفته است که من برای اختصار سند را حذف کردم.

مسأله دوم صاحب عروه

مسأله إذا کان غافلا عن وجوب تحصیل الیقین أو ما بحکمه فصلی ثمَّ تبین وقوعها فی الوقت بتمامها صحت کما أنه لو تبین وقوعها قبل الوقت بتمامها بطلت و کذا لو لم یتبین الحال و أما لو تبین دخول الوقت فی أثنائها ففی الصحه إشکال فلا یترک الاحتیاط بالإعاده

صاحب عروه می فرماید: اگر از دخول وقت و از وجوب تحصیل یقین به دخول وقت غافل بود بعد فهمید تمام نماز در وقت بوده است نمازش صحیح است و اگر تمام آن در وقت نبود یا علم نداشت که مقداری داخل وقت بود یا نه، نمازش باطل است ولی اگر بفهمد که در أثنای نماز وقت داخل شده است در صحت اشکال است.

وجه اشکال صاحب عروه در جمله «أما لو تبین دخول الوقت فی أثنائها ففی الصحه إشکال» چیست؟؛

در روایت اسماعیل بن رباح داشت که «اذا صلیت و أنت تری أنک فی وقت فدخل الوقت و أنت فی الصلاه فقد أجزأک» بحث این است که و «و أنت تری أنک فی وقت » شامل غافل می شود یا نه؟ صاحب عروه شبهه کرده است ولی برخی مثل امام فرموده اند که معلوم است و أنت تری شامل این مورد نمی شود زیرا تری یعنی معتقد به دخول وقت است نه این که غافل باشد. لذا باید بگوییم «ففی الصحه اشکال بل منع»

نکته: کسی که در حال نماز نسبت به دخول وقت غافل بود؛ صاحب عروه فرمود اگر بعد از نماز شک کند که کل نماز او در وقت بود یا نه نمازش باطل است و لکن وجهی برای تصحیح در این فرض وجود دارد؛

صاحب عروه در جریان قاعده فراغ احتمال التفات حال العمل را فتویً یا احتیاطاً شرط می کند ولی کسانی مثل محقق عراقی و نائینی و آقای سیستانی که قاعده فراغ را ولو با علم به غفلت حال العمل، جاری می دانند این نماز را باید تصحیح کنند و قاعده فراغ را جاری کنند زیرا نمازی خواند و در هنگام نماز شاکّ نسبت به دخول وقت نبود بلکه غافل بود و بعد از نماز شک کرد.

و این که أصل وجوب معلوم نیست نه این که واجب مشکوک باشد، می گوییم؛ اگر وقتی که ملتفت شد یقین به دخول وقت دارد که علم به أمر دارد و اگر موقعی که ملتفت شد در دخول وقت شک دارد باز هم اشکال ندارد زیرا بالأخره یقین به دخول وقت پیدا می کند و شک دارد أمری که ده دقیقه دیگر یقینی الوجود است امتثال شد یا نه؟ و کل ما شککت فیه مما قد مضی فأمضه کما هو شامل این صورت هم می شود.

صاحب عروه می گوید: الآن که شک در دخول وقت دارم نمی توانم نماز را بخوانم حال چگونه می خواهید نماز گذشته را تصحیح کنید ولی جواب می دهیم که اشکالی ندارد مثلاً کسی که بعد از نماز ظهر در وضوء شک دارد نماز ظهر او قاعده فراغ دارد ولی با این وضو نمی تواند نماز بخواند. در این جا هم الآن نمی تواند نماز عصر را بخواند و شک در دخول وقت دارد ولی چه ربطی به جریان قاعده فراغ در نماز ظهر دارد، شک در نماز ظهر دارد و قاعده فراغ جاری می شود.

بله اگر علم به غفلت حال العمل را مانع از جریان قاعده فراغ بدانید در اینجا قاعده فراغ جاری نخواهد شد.

## موضوع: مسأله سوم و چهارم عروه /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

احکام اوقات

مسأله سوم عروه

ادامه مطلب دوم (وقوع بعض نماز خارج از وقت)

بحث راجع به این بود که:

حکم دخول در نماز با یقین

اگر یقین به دخول وقت کند و نماز بخواند و بعد از نماز بفهمد که وقت داخل نشده بود نماز باطل است ولی اگر بفهمد بخشی از نماز داخل وقت بوده است طبق روایت اسماعیل بن رباح نمازش صحیح است: إِذَا صَلَّیْتَ وَ أَنْتَ تَرَی أَنَّکَ فِی وَقْتٍ وَ لَمْ یَدْخُلِ الْوَقْتُ- فَدَخَلَ الْوَقْتُ وَ أَنْتَ فِی الصَّلَاهِ فَقَدْ أَجْزَأَتْ عَنْکَ.(۱)

حکم نماز خوانده شده با أماره معتبره بر دخول وقت

أمّا اگر أماره معتبره بر دخول وقت قائم شود و با أماره نماز خوانده شود و بعد از نماز بفهمد که وقت داخل نشده است؛

ص: ۱۸۲

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۰۶، أبواب المواقیت، باب۲۵، ح۱، ط آل البیت.

نظر صاحب جواهر

صاحب جواهر فرموده است:

به نظر ما می شود به اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی تمسّک کرد و بگوییم این نماز صحیح است: در فرضی که کل نماز

قبل از وقت بوده است اجماع داریم که نماز باطل است ولی در فرضی که بعض نماز قبل از وقت بوده است اجماعی نداریم و لذا به قاعده اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی تمسّک می کنیم و روایت اسماعیل بن رباح نیز شامل قیام أماره معتبره می شود و اختصاص به یقین وجدانی ندارد.

مناقشه

به نظر ما این فرمایش صاحب جواهر اشکال دارد؛

أما اقتضای أمر ظاهری نسبت به اجزاء:

این مطلب خلاف اطلاق دلیل حکم واقعی است: اطلاق دلیل حکم واقعی می گوید اگر در وقت نماز نخواندی نماز را اعاده کن و اجزاء را نفی می کند.

و أما روایت اسماعیل بن رباح:

شبهه اش این است که ظاهر «و أنت تری: تو می بینی»، «أنت تعلم» می باشد و به معنای «و أنت تظنّ» نیست: اگر با اعتماد به اذان مؤذن نماز را خواندیم با این که علم نداشتیم و شک داشتیم و احتمال می دادیم این مؤذن اشتباه کرده است: آیا در اینجا صدق می کند که نماز خواندیم در حالی که می دیدیم که وقت داخل شده است؟

بله اگر أماره را قائم مقام علم موضوعی می دانید أذان مؤذن عارف و بیّنه تعبّداً رؤیت و علم می شود ولی ما أمارات را قائم مقام علم موضوعی نمی دانیم و حتّی در بیّنه قبول نداریم که اعتبار علم شده است و تعبیر به بیّنه به این خاطر نیست که «أعتبر علماً و مبیّناً للواقع» بلکه از این باب که غالباً شهادت عدلین علم آور است اسم آن را بیّنه گذاشته اند و بیش از این دلیل نداریم و دلیل نداریم که شارع بیّنه را علم به واقع قرار داده است. و در اذان مؤذن که از بیّنه مشکل تر است و هیچ دلیلی نداریم که اذان مؤذن علم به واقع است. و کسانی که اذان مؤذن عارف را معتبر می دانند می گویند به گردن مؤذن است و روایت می گوید:«انما ذلک علی المؤذنین» أما أذان مؤذن تعبّداً علم به واقع است؟ بر این مطلب دلیلی نداریم.

نگوییـد از یقین به دخول وقت، الغای خصوصـیت می کنیم: زیرا عالم به دخول وقت تمکّن از احتیاط ندارد ولی بیّنه بر دخول وقت یـا اذان مـؤذن نسـبت به دخـول وقت، مجـال احتیـاط را از بین نمی برد و شایـد شـارع در مورد یقین به دخول وقت برای تسهیل أمر بر مکلّفین چنین حکمی را داده است و لذا در غیر یقین وجدانی، دلیل بر اجزاء نداریم.

و این مطلبی است که فقهاء در باب صوم مطرح نموده اند؛

که اگر به افق نگـاه کنی و ببینی که طلوع فجر نشـده است یـا طلوع فجر محرز نیست، و سـحری بخوری، اگر بعـداً هم کشـف خلاف شود مجزی است ولی اگر در اتاق نشسـته بودی و یقین به عدم طلوع فجر داشتی یا استصـحاب کردی یا مثلًا با تکیه بر ساعت سـحری خوردی بعد فهمیدی ساعت خراب بوده است و بعد فهمیدی که هنگام طلوع فجر سـحری خورده ای باید روزه را قضا کنی. اطلاق دلیل واقعی می گویـد «من أفطر فی شـهر رمضان فعلیه قضاء ذلک الیوم». و این مطلب در اذان صـبح مفتی به است.

و راجع به اذان مغرب هم روایت معتبره داریم که اگر کسـی به خـاطر أبری بودن هوا فکر می کرد شب شـده است و روزه اش را بـاز کرد بعـد فهمیـد که هنوز آفتـاب غروب نکرده است روزه اش باطل است: روایت می گویـد «علیه قضاء ذلک الیوم لأنه أفطر متعمّداً».

در نماز هم اطلاق دلیل حکم واقعی می گوید باید بعد از دخول وقت نماز بخوانید.

اگردر دلیل حکم واقعی اطلاقی نبود و نوبت به أصل عملی می رسـید ما گفتیم أصل عملی برائت است بر خلاف آقای خویی که قاعده اشتغال می گرفت. ولی فرض این است که در دلیل اطلاق داریم و اطلاق دلیل می گوید که باید بعد از زوال شمس نماز بخوانی و اگر زودتر بخوانی باید نماز را اعاده کنی و روایت اسماعیل بن رباح تنها در مورد «و أنت تری» می باشد.

ص: ۱۸۴

و لذا تعدّی از یقین به دخول وقت به فرض حجّت معتبره خالی از اشکال نیست. مقتضای اطلاق حکم واقعی این است که باید کل نماز در وقت باشد: «اذا زالت الشمس وجبت الظهر و العصر- من صلی فی غیر وقت أعاد الصلاه»

تـذکّر؛ فکر نمی کنم کسـی توهّم کنـد که من أدرک شامل این فرض شود که یک رکعت را بعـد از اذان خوانده است و بقیه قبل از اذان بوده است زیرا روایات من أدرک «موثقه عمار: من أدرک رکعه من الغداه ثم طلعت الشـمس» برای آخر وقت بود و بر فرض این عنوان باشد که «من أدرک رکعه من الصلاه فقد أدرک الصلاه»، ظاهر آن آخر وقت است زیرا آقایی که قبل از وقت نماز را شـروع کرده است بعـد از وقت أدرک کل الصـلاه در حقّ او صـدق می کند و من أدرک رکعه من الصـلاه یعنی تنهـا به انـدازه یک رکعت فرصت دارد و بیشتر از این وقت نـدارد در حالی که در محل بحث به انـدازه کل نماز وقت دارد. و «من أدرک رکعه» غیر از عبارت «من کانت رکعه من صـلاته فی الوقت» است، أدرک یعنی فقط به این مقدار رسید و بیشتر از این نرسید.

مسأله چهارم (عدم امکان تحصیل علم به دخول وقت درابتدای وقت)

إذا لم یتمکن من تحصیل العلم أو ما بحکمه لمانع فی السماء من غیم أو غبار أو لمانع فی نفسه من عمی أو حبس أو نحو ذلک فلا یبعد کفایه الظن لکن الأحوط التأخیر حتی یحصل الیقین بل لا یترک هذا الاحتیاط

اگر در ابتدای دخول وقت امکان تحصـیل یقین به دخول وقت ندارد حال یا به خاطر موانع نوعیه مثل این که هوا أبری باشد یا به خاطر موانع شخصـیه مثل این که این شـخص نابینا و یا زنـدانی باشـد، هر چنـد می توانـد آن قدر صبر کند تا یقین به دخول وقت پیدا کند؛ در این فرض که امکان تحصیل یقین نیست؛

أقوال

مشهور فرموده اند:

در این صورت ظنّ به دخول وقت، معتبر است و مکلّف می تواند بر اساس ظنّ به دخول وقت نماز بخواند.

در مقابل این قول (که ادّعای اجماع بر آن شده است ولی قدرمتیقّن این است که مشهور است) دو قول مطرح شده است:

قول اول:

این است که ظنّ مطلقاً معتبر نیست چه در فرض وجود موانع شخصیه و چه در فرض وجود موانع نوعیه:

این قول را علّامه در مختلف از ابن جنید این گونه نقل می کند: و قال ابن الجنید: لیس للشاکّ یوم الغیم و لا غیره أنّ یصلّی الّا عند یقینه بالوقت، و صلاته فی آخر الوقت مع الیقین خیر من صلاته فی أوّله مع الشک(۱)

صاحب مدارک هم به همین قول تمایل دارد زیرا می گوید: و المسأله محل تردد، و قول ابن الجنید لا یخلو من قوه.(۲)

قول دوم:

که در مقابل مشهور است تفصیل بین موانع نوعیه است که ظنّ در فرض وجود آن، حجّت است ولی در فرض وجود موانع شخصیه، ظنّ حجّت نیست و باید صبر کند تا یقین به دخول وقت پیدا کند. جمعی از اعلام از جمله مرحوم خویی و امام ره این قول را انتخاب کرده اند و به نظر ما حقّ با همین قول أخیراست.

أدله مشهور بر اعتبار ظنّ به دخول وقت هنگام تعسّر علم

مشهور به عده ای از روایات استدلال کرده اند:

موثقه سماعه

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاهِ بِاللَّیْلِ وَ النَّهَارِ- إِذَا لَمْ یُرَ الشَّمْسُ وَ لَا الْقَمَرُ وَ لَا النُّجُومُ- قَالَ اجْتَهِدْ رَأْیَکَ وَ تَعَمَّدِ الْقِبْلَهَ جُهْدَکَ.(۳)



---

۱- (۲) مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، ج ۲، ص: ۴۷ .

۲- (۳) مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، ج ۳، ص: ۹۹ .

۳- (۴) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۳۰۸، أبواب القبله، باب۶، ح۲، ط آل البیت.

سماعه می گوید: در شب و روز در حالی که نه خورشید را و نه ماه را و نه ستاره ها دیده نمی شود و هوا شدیداً ابری است و می خواهیم در شب یا روز نماز بخوانیم چه کنیم؟ حضرت جواب می دهد که: اجْتَهِدْ رَأْيَكَ وَ تَعَمَّدِ الْقِبْلَهَ جُهْدَكَ

تقریب استدلال این است که:

فرض سائل عدم تیسّر یقین به دخول وقت است. درست است که امام علیه السلام بحث قبله را پیش کشیدند ولی فرض سائل این است که آن قدر هوا أبری است که نه خورشید را و نه ماه و نه ستاره ها دیده نمی شوند و می خواهیم در شب یا روز نماز بخوانیم، یعنی نمی توانیم وقت نماز را تشخیص دهیم امام فرمود اجتهد رأیک و بعد فرمود تعمّد القبله جهدك راجع به قبله هم تلاش خود را انجام بده تا قبله را پیدا کنی. ولی اجتهد رأیك راجع به دخول وقت است زیرا سؤال مربوط به همین است.

بررسی سند موثقه سماعه

صاحب المدارک گفته است که این روایت ضعیف السند است و آقای خویی ظاهراً به کلام صاحب مدارک نظر دارد و می فرماید: فکر کنم مشکل این ها با عثمان بن عیسی است که در این سند است و بعد شروع می کند راجع به وثاقت عثمان بن عیسی صحبت می کند، در حالی که این گونه نیست و صاحب مدارک و نیز شهید ثانی، مقدّس اردبیلی و صاحب معالم از اتباع علّامه حلی اند و با هر خبر موثقهی مشکل دارند:

این بزرگان می گویند: غیر امامی عدل ولو متحرّز از کذب باشد فاسق است و «إن جائکم فاسق بنبأ فتبيّنوا» در حق غیر امامی صادق است و أیّ فسق أعظم من ترك الولایه.

با وجود این مبنا، صاحب مدارک معمولاً اشکال می کند: می گوید «روایه سماعه و فیه أنّ راویه سماعه و عثمان بن عیسی و هما واقفیان»، لذا مشکل صاحب مدارک عثمان بن عیسی و عدم ثبوت وثاقت او نیست بلکه مشکل این است که همه قبول دارند که عثمان بن عیسی واقفی است بلکه سماعه واقفی است و صاحب مدارک با واقفی بودن مشکل دارد.

در جایی که خبر موثّق معارضی از خبر امامیه دارد مرحوم شیخ طوسی در کتاب العدّه می گوید طائفه امامیه برای خبر موثّقی که در مقابلش خبر امامی عدل است ارزشی قائل نیستند و طائفه امامیه به این خبر موثّق عمل نمی کنند بلکه به خبر امامی عدل عمل می کنند، منتها شیخ طوسی در عدّه گفته است: اگر خبر امامی عدل نداشتیم مما یوافقه أو یخالفه، به خبر موثقه عمل می کنیم ولی صاحب مدارک این مقدار هم قبول ندارد و می گوید اگر خبر موافق یا مخالفی از خبر امامی عدل نداشتیم باز به خبر موثق عمل نمی کنیم.

عرض کردم که این مبنای علامه حلّی است و اگر در رجال علامه حلی، قسم الثقات و الضعاف را نگاه کنید هر کسی که مذهبش مشکل دارد را در قسم ضعاف قرار می دهد. صاحب مدارک هم همین گونه است.

حال راجع به عثمان بن عیسی مرحوم خویی زحمت کشیده و خواسته ثابت کند که هر چند شیخ الواقفه است ولی ثقه است و وثاقت منافات ندارد با این که کسی شیخ الواقفه باشد. شیخ طوسی در کتاب العدّه می گوید: عملت الطائفه بما رواه عثمان بن عیسی بعد تعلیل را که ذکر می کند، می گوید: چون این ها متحرّز از دروغ گفتن بودند: لکونه متحرّجاً فی روایته موثوقاً فی أمانته. (و إذا کان الراوی من فرق الشیعه مثل الفطحیه، و الواقفه، و الناووسیه و غیرهم نظر فیما یرویه: فإن کان هناک قرینه تعضده، أو خبر آخر من جهه الموثوقین بهم، وجب العمل به. و إن کان هناک خبر آخر یخالفه من طریق الموثوقین، وجب إطراح ما اختصوا بروایته و العمل بما رواه الثقه. و إن کان ما رووه لیس هناک ما یخالفه، و لا یعرف من الطائفه العمل بخلافه، وجب أیضا العمل به إذا کان متحرجا فی روایته موثوقا فی أمانته، و إن کان مخطئا فی أصل الاعتقاد. و لأجل ما قلناه عملت الطائفه بأخبار الفطحیه مثل عبد اللّه بن بکیر و غیره، و أخبار الواقفه مثل سماعه بن مهران، و علی بن أبی حمزه و عثمان بن عیسی و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعه، و الطاطریون و غیرهم فیما لم یکن عندهم فیه خلافه(۱) )



---

۱- (۵) العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص: ۱۵۰.

کشی هم در أصحاب اجماع وقتی به أصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام می رسید و أصحاب این دو امام را ذکر می کنـد می گویـد: ستّه نفر یکی از آنهـا فضـاله بن أیوب است بعـد می گویـد: «و قال بعضـهم مکان فضاله بن أیوب، عثمان بن عیسـی». (عثمان بن عیسـی واقفی است و از أصحاب امام کاظم علیه السلام می شود حال چگونه از أصحاب امام کاظم و رضا علیهما السـلام شـمرده شـده است؟) به هر حال، محلی که عثمان بن عیسـی را ذکر می کنـد، محل ذکر أصـحاب اجماع است، أصـحاب اجماع یعنی کسانی که بسـیار مورد اطمینان اند و بعد به جای یکی از أصحاب اجماع، عثمان بن عیسی را نام می برد آیا کشّـی او را در أصـحاب اجماع جای می دهـد در حالی که عثمان بن عیسـی ضـعیف باشـد و اعتراضـی هم نمی کند؟ این صحیـح نیست؛ مثلاً شـما اگر مراجع را اسم می بریـد به جای یکی از مراجع بخواهیـد شـخص دیگری را نام ببرید مثلاً آخوند روستا را اسم نمی برید بلکه کسانی را اسم می برید که در مظانّ باشند.

یعنی از این جمله کشّی فهمیده می شود که عثمان بن عیسـی شخص بزرگ و مورد اعتمادی است منتها بحث این است که از أصحاب اجماع می باشد یا نه. و لذا انصافاً ظاهر عبارت کشّی این است که عثمان بن عیسی را توثیق می کند.

نکته: واقفه از أعدای امام رضا علیه السلام بودند و از امام رضا روایت نقل نمی کردند و امام رضا این ها را لعن می کرد و در بین شیعه ممطوره بودند یعنی کلابی که باران دیده اند و همه از آنها اجتناب می کنند که مبادا رطوبت اینها به بدن برسد.

ص: ۱۸۹

به نظر ما سند روایت مشکلی ندارد و خبر موثق را حجّت می دانیم زیرا العمری ثقتی فاسمع له و أطع فأنه ثقه: ظاهر ثقه یعنی متحرّز از کذب است.

و این که آقای زنجانی می فرمایند:

تعبیر به ثقه در عرف روایات و کلمات علماء به معنای امامی عدل بوده است و به کسی که در مذهبش مشکلی داشته تعبیر به ثقه نمی کردند.

ما این را نفهمیدیم و خلاف ظاهر است. فقط در کتاب عدّه به خاطر وجود قرینه این طور است که ثقه را در امامی عادل استعمال کرده است؛

در کلام شیخ طوسی در بحث: سوت الطائفه بین مراسیل ابن أبی عمیر و صفوان و بزنطی و مسانید غیرهم، قرینه وجود دارد که مراد از ثقه، امامی عدل است زیرا می گوید خبر موثق با خبر امامی عدل تعارض نمی کند و طائفه امامیه وقتی به خبر موثق عمل می کردند که موافق یا مخالف آن از خبر امامی عدل وجود نداشته باشد. بعد می گوید اگر خبری مسند بود و خبری مرسل بود شاید راوی خبر مرسل امامی عدل نباشد ولی راوی خبر مسند امامی عدل است؛ در اینجا می گوید اگر ارسال کننده کسی مثل ابن أبی عمیر و صفوان و بزنطی باشد مراسیل این ها مثل مسانید غیر اینها می شود زیرا می دانیم این ها از غیر موثوق به یعنی از غیر امامی عدل نقل نمی کنند و لذا سوّت الطائفه بین مراسیلهم و مسانید غیرهم، ولی اگر ارسال کننده این گونه نیست و معلوم نیست که فقط از امامی عدل نقل می کند به خبر مسند عمل می کنیم لما ذکرناه که خبر امامی عدل با خبر غیر امامی عدل تعارض نمی کند.

یا در عبارت دیگر دارد که:

(و إذا کان الراوی من فرق الشیعه مثل الفطحیه، و الواقفه، و الناووسیه و غیرهم نظر فیما یرویه: فإن کان هناک قرینه تعضده، أو خبر آخر من جهه الموثوقین بهم، وجب العمل به. و إن کان هناک خبر آخر یخالفه من طریق الموثوقین، وجب إطراح ما اختصوا بروایته و العمل بما رواه الثقه. و إن کان ما رووه لیس هناک ما یخالفه، و لا یعرف من الطائفه العمل بخلافه، وجب أیضا العمل به إذا کان متحرجا فی روایته موثوقا فی أمانته، و إن کان مخطئا فی أصل الاعتقاد. و لأجل ما قلناه عملت الطائفه بأخبار الفطحیه مثل عبد اللّه بن بکیر و غیره، و أخبار الواقفه مثل سماعه بن مهران، و علی بن أبی حمزه و عثمان بن عیسی و من بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال، و بنو سماعه، و الطاطریون و غیرهم فیما لم یکن عندهم فیه خلافه(1) )

این افرادی که امامی عدل نیستند ولی متحرّجاً فی قوله است اگر خبری گفتند: فإن کان من طریق الموثوق بهم خبر یخالفه أو یوافقه فلایعمل بخبره، اگر این هایی که امامی عدل نیستند و مثلاً واقفی یا فطحی اند خبری دهند و در مقابل خبر موافق یا مخالف از امامی عدل داشته باشیم، اعتنایی به خبر این واقفی ها و فطحی ها نمی کنیم؛ با این که راجع به این فطحی ها گفت که متحرز از کذب اند و ثقه اند در مقابل گفت که اگر خبر ثقه ای بر خلاف آن بیاید: لذا مراد از ان کان من طریق الموثوق بهم مطلق متحرّز از کذب نیست بلکه امامی عدل مراد است. ولی در جاهای دیگر مثلاً از عمار ساباطی تعبیر به ثقه کرده است با این که امامی عدل نیست. و لذا این گونه نیست که هنگام اطلاق ثقه، امامی عدل مراد باشد.



---

۱- (۶) العده فی أصول الفقه، ج ۱، ص: ۱۵۰.

ولی در روایات ثقه به معنای مورد اعتماد است فإنه الثقه المأمون: مأمون یعنی چه؟ یعنی در خبر مورد اعتماد است نه این که در هر چیزی (حتّی اعتقادش) مورد اعتماد باشند: مثلاً آیا در تجارت مورد اعتماد اند و اگر سرمایه به او بدهی گولش نمی زنند؟ خیلی از أفراد مورد اعتمادی که عادل اند برشکست می شوند و تو را هم برشکست می کنند. الثقه المأمون که با «فاسمع له و أطع، ما قال لک فعنّی یقول، ما أدّی إلیک فعنّی یؤدّی» تناسب دارد این است که در قولش ثقه و مورد اعتماد است نه این که در تشخیصش مورد اعتماد باشد.

و لذا این روایت شامل خبر موثق هم می شود و گرنه اگر ثقه منحصر به امامی عدل باشد که آقای زنجانی می گویند، در این صورت دلیل بر حجّیت خبر موثّق چیست؟ شیخ طوسی در عدّه گفته است که طائفه فی الجمله به خبر موثق عمل کرده اند. طائفه به معنای تسالم أصحاب که نیست عده ای از علماء عمل کرده اند و این مدرک شرعی نمی شود که بگوییم خبر موثّق حجّت است.

بررسی دلالت موثقه سماعه

صاحب حدائق فرموده است:

روایت ربطی به دخول وقت ندارد بلکه مربوط به ظنّ به قبله است: تعمّد القبله بجهدک. برای این که کلام صاحب حدائق را محکم کنیم می گوییم: حتّی ممکن است کسی بگوید که اگر ما یصلح للقرینه هم باشد و قرینه واضحه نباشد، کافی است که خطاب را مجمل کند: عرف می گوید ما نفهمیدیم: سائل گفت نماز در شب و روز در موقعی که نه خورشید و نه ماه و نه ستاره ها را نمی بینیم و امام جواب داد که «اجْتَهِدْ رَأْیَکَ وَ تَعَمَّدِ الْقِبْلَهَ جُهْدَکَ» شاید امام بحث قبله را فهمید و این گونه جواب داد.

ولی به نظر ما این مطلب درست نیست:

زیرا اگر قصد سائل معرفت دخول وقت نبود و تنها می خواست بگوید که من قبله را تشخیص نمی دهیم: چرا فرض نماز در شب و روز می کند؟ باید بگوید من در بیابان مسافرم و راهی برای تشخیص قبله ندارم مگر این که ببینم خورشید کدام طرف است، وگرنه اگر در شهر خودت هستی یا جایی مهمان هستی و هوا أبری است می توانی از مردم سؤال کنی که قبله کدام طرف است زیرا مردم قبله را تشخیص داده اند و محراب مسجد و مقابر مشخّص است. و لذا خلاف ظاهر است که بگوییم این روایت راجع به قبله است.

و بعید نیست که تعبیر «تعمّد القبله بجهدک» برای تشخیص قبله نباشد بلکه برای تشخیص دخول وقت باشد زیرا وقتی انسان قبله را تشخیص دهد اگر دقیق شود بالأخره نور ضعیفی از خورشید را می تواند پیدا کند. در زمستان یا پاییز که هوا أبری است و خورشید در جنوب است، نگاه کنیم می بینیم که خورشید مثلاً متمایل به غرب است و تشخیص ولو ظنّی می دهیم که زوال شمس شده است ولی اگر قبله را تشخیص ندهیم چگونه می توانیم که غرب کجاست؟ شرق کجاست؟ جنوب کجاست؟ در جایی که هوا ابری است معیاری نداریم تا این ها را تشخیص دهیم. و شاید تعمّد القبله بجهدک برای این است که مقدّمه برای تشخیص زوال شمس شود که بفهمیم خورشید به طرف غرب متمایل شده است.

و لاأقل این است که نمی توانیم بگوییم در خصوص تشخیص قبله است و سؤال را نمی شود بر فرض غیر متعارف و نادر حمل کرد و این بیان هم خیلی باید الکن باشد که سائل به طور واضح مطلب خودش را نگوید. اگر می خواهی قبله را تشخیص دهی چرا از نماز در روز و شب سؤال می کنی؟ بگو در بیابان هستم و هیچ راهی برای تشخیص قبله ندارم. اگر هوا أبری نبود چگونه می خواست قبله را تشخیص دهد که حال در فرض أبری بودن هوا گیر کرده باشد؟ ظاهر روایت این است که تنها تشخیص قبله را نمی گوید و تشخیص وقت هم هست. حال اجتهد رأیک را جلسه بعد بررسی می کنیم.

ص: ۱۹۳

**موضوع: اعتبار ظنّ به دخول وقت در فرض تعسّر علم در أول وقت /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۷**

.Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله چهارم (عدم امکان تحصیل علم به دخول وقت درابتدای وقت)

إذا لم یتمکن من تحصیل العلم أو ما بحکمه لمانع فی السماء من غیم أو غبار أو لمانع فی نفسه من عمی أو حبس أو نحو ذلک فلا یبعد کفایه الظن لکن الأحوط التأخیر حتی یحصل الیقین بل لا یترک هذا الاحتیاط

بحث راجع به حجّیت ظنّ به دخول وقت در فرض وجود مانع برای تحصیل یقین، بود که مشهور قائل شدند اگر مانعی وجود داشت که نمی توانستی در أوائل وقت یقین به دخول وقت پیدا کنی تحصیل ظنّ کافی است:

أدله مشهور بر اعتبار ظنّ به دخول وقت هنگام تعسّر علم

روایت أول: موثقه سماعه

دلیل أول موثقه سماعه بود: «وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیسَی عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ بِاللَّیْلِ وَ النَّهَارِ- إِذَا لَمْ یُرَ (الکافی: لم تُرَ) الشَّمْسُ وَ لَا الْقَمَرُ وَ لَا النُّجُومُ- قَالَ اجْتَهِدْ رَأْیَکَ وَ تَعَمَّدِ الْقِبْلَةَ جُهْدَکَ.(۱) »

بررسی سندی

صاحب مدارک اشکال کرد که خبر موثق، به نظر ما حجّت نیست ولی ما عرض کردیم که فرقی در حجّیت خبر بین خبر موثّق و صحیح نیست و صحیحه حمیری که می گوید: «العمری و ابنه ثقتان فاسمع لهما و أطع فإنهما ثقتان مأمونان» ظاهر در این است که «کل من کان موثوقاً فی نقله و مأموناً فی نقله فقوله معتبر».

ص: ۱۹۴

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۳۰۸، أبواب القبله، باب۶، ح۲، ط آل البیت.

مگر اشکال آقای زنجانی را مطرح کنیم که ثقه در عرف روایات و کلمات قدماء به معنای امامی عدل بوده است؛

که ما، هم رجال نجاشی و هم رجال شیخ و هم فهرست شیخ را بررسی کردیم و در موارد زیادی تعبیر کرده اند که این شخص عامی یا واقفی است ولی ثقه است. ما حدود هشت مورد را پیدا کردیم:

۱- رجال النجاشی ص ۲۱: إبراهیم بن أبی بکر محمد بن الربیع، ثقه هو و أخوه إسماعیل بن أبی السمال، رویا عن أبی الحسن موسی علیه السلام و کانا من الواقفه،

۲- رجال النجاشی ص ۲۴: إبراهیم بن صالح الأنماطی الأسدی ثقه روی عن أبی الحسن و وقف،

۳- رجال النجاشی ص ۴۰:الحسن بن محمد بن سماعه من شیوخ الواقفه کثیر الحدیث فقیه ثقه و کان یعاند فی الوقف و یتعصب.

۴- رجال النجاشی ص ۱۳۲ حمید بن زیاد کان ثقه واقفا، وجها فیهم.

۵- رجال النجاشی ص ۴۴۴یحیی بن سالم الفراء کوفی، زیدی، ثقه.

۶- فهرست الشیخ الطوسی ص ۱۵ إسحاق بن عمار الساباطی ، له أصل، و کان فطحیا إلا أنه ثقه و أصله معتمد علیه.

۷- فهرست الشیخ الطوسی ص ۲۸ أحمد بن محمد بن سعید المعروف بابن عقده و أمره فی الثقه و الجلاله و عظم الحفظ أشهر من أن یذکر، و کان زیدیا جارودیا علی ذلک مات.

۸- علی بن الحسن بن فضال فطحی المذهب ثقه کوفی کثیر العلم واسع الروایه.

آقای زنجانی بیشتر به کلمات قدماء نظر داشته است که ثقه در کلمات آنها به معنای امامی عدل بوده است و روایات را هم حمل بر همین معنا کرده است وگرنه دلیلی در خود روایات وجود ندارد که ثقه به معنای امامی عدل باشد. معنای عرفی ثقه هم یعنی «من یعتمد علیه» و امامی عدل در آن مطرح نیست.

ص: ۱۹۵

بررسی دلالی

أما راجع به دلالت آن:

صاحب حدائق اشکال دلالی کرده بود که: اگر بحث وقت است چرا امام علیه السلام می گوید: و تعمّد القبله بجهدك. لذا معلوم می شود که بحث وقت نبوده است و روایت مربوط به قبله است. اگر احتمال هم بدهیم که مصبّ این حدیث تحصیل ظنّ به قبله بوده است کافی است که نتوانیم در بحث ظنّ به دخول وقت، به آن استدلال کنیم.

و این اشکال هر چند خالی از وجه نیست ولی همانطور که مرحوم داماد و مرحوم خویی و بزرگان دیگر مطرح کرده اند:

اگر بنا بود از کیفیّت تحصیل علم به قبله سؤال کند این پیچ و خم ها لازم نبود: «سؤال از نماز شب و روز در حالی که خورشید و ستاره و ماه دیده نمی شود»؛ اگر در وطن خود یا شهری آباد است تشخیص قبله نیازی به خورشید و این ها ندارد و فرض هم نکرد که در بیابان است.

خورشید برای زوال شمس است و نجوم هم برای تشخیص نیمه شب است. ودر کنار این که خورشید دیده نمی شود ماه دیده نمی شود ستاره دیده نمی شود این را می گوید که شب و روز هم مشخّص نیست و اگر ستاره یا روشنایی ماه را می دید می فهمید که شب شده است.

اگر آن قدر هوا تاریک و أبری است که دقیق معلوم نمی شود که چه موقع شب شد و چه موقع روز شد و چه موقع زوال شد چه موقع نیمه شب شد چه موقع طلوع فجر شد، هر چند تاریکی شب و اوج روشنایی روز معلوم می شود ولی روز شدن و زوال و شب شدن و نیمه شب و طلوع فجر تحصیل علم به آن ممکن نیست؛ چه بسا امام علیه السلام در این فرض فرموده اند که: اجتهد رأيك. ما می خواهید بگوییم اجمال ندارد و ظهور دارد هر چند احتمال خلاف هم داده شود. و اگر نوبت به اجمال برسد مشکل پیدا می کنیم.

عرض کردم یا این است که تعمّد القبله برای این است که قبله را هم تشخیص دهد وبر اساس قبله احساس کند خورشید ولو به نور ضعیف پشت ابر کجا واقع شده است و زوال را تشخیص دهد و یا نهایت بگوییم امام تفضّلاً بحث تشخیص قبله را هم بیان فرمود نه این که تنها محور این حدیث تشخیص قبله باشد. و این عرفی نیست که ما بگوییم سؤال این شخص، فقط این بوده است که در بیابانم و راهی برای تشخیص قبله ندارم؛ اگر این مورد سؤال بود سکوت از این مطلب به این مهمی عرفی نیست.

أما راجع به تعبیر إجتهد رأیک: آیا به معنای تحصیل ظنّ است یا مراد تحصیل علم است؟

انصاف این است که ظاهر این تعبیر تحصیل ظنّ است و این تعبیر در زمان أئمه متأخّرین ظهور در تحصیل ظنّ داشته است و تعبیر به لفظ اجتهاد ابتدا مذموم بوده است:

در تفسیر نعمانی چنین آمده است: وأما الرد علی من قال بالاجتهاد فانهم یزعمون أن کل مجتهد مصیب((۱) )، و در روایتی چنین آمده است: " ولو کان الله رضی منهم اجتهادهم وارتیائهم..."((۲) )،: اگر خدا راضی بود که این ها اجتهاد کنند و تحصیل رأی کنند این طور می کرد، یعنی خدا راضی نیست. وقال الشیخ الطوسی "ره "فی کتابی العده والخلاف وکذا ابن ادریس"ره" فی السرائر: وأما القیاس والاجتهاد فمحظور فی الشریعه استعمالهما((۳) )، استعمال قیاس و اجتهاد در شریعت ممنوع است. وحکی عن الشافعی أنه قال فی کتاب الرساله: ما القیاس أ هو من الاجتهاد ام هما مفترقان؟، قلت: هما اسمان لمعنی واحد: شافعی با قیاس موافق نبود لذا سؤال بیان می کند که آیا قیاس همان اجتهاد است یا چیز دیگری است و جواب می دهد که قیاس و اجتهاد یک چیز است. لذا اجتهاد و رأی به معنای تحصیل ظنّ بوده است. لذا شخصی از امام سؤال می کند که «أرأیت» و امام ناراحت می شوند و می فرمایند ما که أصحاب رأی نیستیم.



---

۱- (۲) - وسائل الشیعه ج۲۷ص۵۶ابواب صفات القاضی باب۶ح۳۸.
۲- (۳) - وسائل الشیعه ج۲۷ ص ۵۰ أبواب صفات القاضی باب۶ح۳۲.
۳- (۴) - العده ص۷۳۴، الخلاف ج۶ص۲۱۵، السرائر ج۲ص ۱۷۰.

أمّا اجتهاد لغوی که در جمله «أعینونی بورع و اجتهاد و عفه و سداد» آمده است به معنای اجتهاد عملی است ولی اجتهاد مصطلح در زمان أئمه متأخرین به معنای تحصیل ظنّ است.

در رابطه با تحصیل ظنّ به قبله یا تحصیل ظنّ به وقت، هم تعبیر «اجتهد» آمده است.

ولی مورد روایت سماعه موانع نوعیه است؛ لذا مشهور نمی توانند در أعم از موانع شخصیه و نوعیه به این روایت استدلال کنند. بله اگر لم یَر الشمس باشد موانع شخصیه را هم شامل می شود ولی ظاهر این است که لم یُر الشمس است. و حداقل محتمل است که لم یُر باشد و قدر متیقّن موانع نوعیه می شود.

حال چرا ظاهر این است که «لم یُر الشمس یا لم تُر» مراد باشد؟ زیرا جواب امام به مخاطب بود: اجتهد رأیک و اگر بنا بود شخص خاصی مطرح باشد یعنی «اذا لم یَر الشخص الشمس» مراد باشد؛ مناسب بود امام بفرماید: «یجتهد رأیه و یتعمّد القبله جهده»، لذا ملعوم می شود که سؤال، کلی است نه اینکه «اذا لم یر الرجل الشمس» تا امام جواب دهند «یجتهد رأیه». لذا این قرینه می شود که سؤال از شخص غائب فرضی، نبود وگرنه مناسب بود که امام در جواب بفرماید همان رجلی که سؤال کردی یجتهد رأیه. و «اذا لم تَر» غلط است و مسلّم اذا لم تُر صحیح است زیرا معنا ندارد که به امام خطاب کند که «موقعی که شما خورشید را نمی بینی». و مراد روایت مرأه هم نیست زیرا این هم عرفی نیست که سؤال کند اگر زنی خورشید را ندید چه کند.

ص: ۱۹۸

نکته: فعل مقدّم بر فاعل مؤنث مجازی مقدّم است: طلع الشمس، طلعت الشمس لذا احتمال لم یُر الشمس وجه دارد.

عمده همین روایت است که اگر قبول کردید فبها وگرنه روایات دیگر دارای مناقشه است. و ما در این روایت ما یمکن أن یقال را مطرح کردیم ولی شبهه اجمال در روایت ضعیف و موهون نیست و به قول آقای زنجانی شبهه ای نیست که اگر مطرح کنیم ما را از مدرسه بیرون کنند.

تحصیل ظنّ أقوی لازم است ولی تشخیص علم لازم نیست.

اگر روایت برای قبله باشد نمی توان به وقت تعدّی کرد زیرا:

قبله را با صبر نمی توان حلّ کرد ولی در وقت اگر مقداری صبر شود یقین به دخول وقت پیدا می شود. بله گاهی اگر صبر کنم ممکن است آفتاب بزند ولی فرض مشهور اینجاست که اگر صبر کنم یقین به دخول وقت با تأخیر پیدا می کنم که می گویند لازم نیست تحصیل یقین کنی و با تحصیل ظنّ می توانی نماز بخوانی.

شبهه ی دیگری که در این روایت مطرح است این است که:

سائل فرض کرد که جوّ مظلمی وجود دارد که نه شمس و نه ماه و نه ستاره معلوم نیست: یعنی این آقا از تشخیص شب و روزش هم عاجز است یعنی همان طور که احتمال می دهد بین الطلوعین باشد احتمال می دهد بین زوال و غروب باشد، که اگر مراد از روایت را این فرض بدانیم دیگر ربطی به بحث ما ندارد، ولی انصاف این است که روایت از این جهت مطلق است و شامل کسی که می تواند تا یک ساعت یا دوساعت دیگر یقین به دخول وقت پیدا کند.

ص: ۱۹۹

بله خورشید را نمی بینیم ولی حدس یقینی می زنیم که بعد از یکی دو ساعت خورشید به سمت غرب حرکت می کند و یقیناً بین زوال و غروب است ولی از فیض نماز أول وقت محروم شده ایم.

روایت دوم

روایاتی داریم که در موانع نوعی مثل أبر شخص روزه دارد می توان به ظنّ به غروب آفتاب اعتماد کند و روزه اش را افطار کند. و وقتی در صوم ظنّ به دخول لیل عند وجود مانع نوعی، حجّت است برای نماز مغرب و عشاء هم حجّت خواهد بود و عرف بین حکم صوم و صلاه ملازمه می فهمد و تفکیک حکم این دو را بعید می بیند:

صحیحه زراره: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ يَعْنِي ابْنَ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ قَالَ لِرَجُلٍ ظَنَّ أَنَّ الشَّمْسَ قَدْ غَابَتْ- فَأَفْطَرَ ثُمَّ أَبْصَرَ الشَّمْسَ بَعْدَ ذَلِكَ- قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ.(۱)

کسی گمان کرد که شب شده و روزه اش را خورد وقتی روزه اش را خورد دید که خورشید بالا آمد روایت می گوید قضا ندارد. در این روایت در فرض ظنّ به غروب شمس حضرت اشکال نکرد که چرا روزه ات را خوردی لذا معلوم می شود که می توان با ظنّ به دخول وقت روزه را باز کرد. و روایت مربوط به أبری بودن هوا و موانع نوعیه است زیرا ظاهر این که «أبصر الشمس بعد ذلک» یعنی أبر کنار می رود و خورشید دیده می شود



---

۱- (۵) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۰، ص۱۲۶، أبواب ما یمسک عنه الصائم، باب۵۱، ح۲، ط آل البیت.

به نظر ما این استدلال درست نیست زیرا؛

أولاً: استعمال ظنّ در جایی که اعتقاد انسان خلاف واقع باشد و جهل مرکّب است، استعمالی عرفی است و در احتمال راجح ظهور ندارد: گمان می کرد شب شده است و روزه اش را خورد بعد فهمید هنوز شب نشده است. «گمان می کردم و ظنّ» در احتمال راجح ظهور ندارد و شاید به معنای اعتقاد باشد. بله اگر ظنّ به معنای احتمال راجح باشد معلوم می شود که این ظنّ حجّت است.

ثانیاً: این که فرض می کنید مانع نوعی یا شخصی وجود دارد، واضح نیست و در روایت چیزی نگفته است و تنها می گوید «گمان کرد آفتاب غروب کرد» و گاهی انسان کم دقّتی می کند و همین طوری گمان حاصل می شود با این که مانع شخصی و نوعی هم وجود ندارد. لذا باید به این روایت برای حجّیت ظنّ به دخول وقت مطلقاً تمسّک کنید که خلاف روایات دیگر است که می گفت اگر ظنّ پیدا کند نباید نماز بخواند و روزه اش را افطار کند و مشهور هم به این خاطر به این روایت استدلال کرده اند که مورد آن را فرض وجود مانع از تحصیل علم، گرفته اند.

ثالثاً: راجع به این که می گوید «لیس علیه قضاء» معارض دارد:

معتبره أبی بصیر و سماعه: مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ عَنْ یُونُسَ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ وَ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی قَوْمٍ صَامُوا شَهْرَ رَمَضَانَ- فَغَشِیَهُمْ سَحَابٌ أَسْوَدُ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ- فَرَأَوْا أَنَّهُ اللَّیْلُ فَأَفْطَرَ بَعْضُهُمْ- ثُمَّ إِنَّ السَّحَابَ انْجَلَی فَإِذَا الشَّمْسُ- فَقَالَ عَلَی الَّذِی أَفْطَرَ صِیَامُ ذَلِکَ الْیَوْمِ- إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ یَقُولُ أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ- فَمَنْ أَکَلَ قَبْلَ أَنْ یَدْخُلَ اللَّیْلُ- فَعَلَیْهِ قَضَاؤُهُ لِأَنَّهُ أَکَلَ مُتَعَمِّداً.(۱)

ص: ۲۰۱

---

۱- (۶) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۰، ص ۱۲۱، أبواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۰، ح ۱، ط آل البیت.

أبر سیاهی آمد و باور کردند که شب شد. کسانی که عجول بودند افطار کردند بعد أبر سیاه کنار رفت ناگهان دیدندخورشید بالای آسمان است.

دو روایت دیگر هم شبیه صحیحه زراره است که جواب آن ها هم روشن شد:

۱-صحیحه دیگر زراره: وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی عَنْ حَرِیزٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَقْتُ الْمَغْرِبِ إِذَا غَابَ الْقُرْصُ- فَإِنْ رَأَیْتَ بَعْدَ ذَلِکَ وَ قَدْ صَلَّیْتَ أَعَدْتَ الصَّلَاهَ- وَ مَضَی صَوْمُکَ وَ تَکُفُّ عَنِ الطَّعَامِ إِنْ کُنْتَ أَصَبْتَ مِنْهُ شَیْئاً.(۱)

روایت می گوید نماز را اعاده می کنی که مربوط به فرض کشف خلاف است. ولی مشهور می گویند با ظنّ به دخول وقت ظاهراً می توانی نماز بخوانی و در اینجا نمی گوید نمی توانستی به حکم ظاهری نماز بخوانی «رأیت بعد ذلك و قد صلّیت».

جواب این است که در روایت فرض عدم تمکّن از تحصیل علم نشد و نیز فرض ظنّ به دخول وقت نشد و شاید علم به مغرب پیدا شده باشد.

۲-روایت أبی الصباح کنانی: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفُضَیْلِ عَنْ أَبِی الصَّبَّاحِ الْکِنَانِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ صَامَ- ثُمَّ ظَنَّ أَنَّ الشَّمْسَ قَدْ غَابَتْ- وَ فِی السَّمَاءِ غَیْمٌ فَأَفْطَرَ- ثُمَّ إِنَّ السَّحَابَ انْجَلَی فَإِذَا الشَّمْسُ لَمْ تَغِبْ- فَقَالَ قَدْ تَمَّ صَوْمُهُ وَ لَا یَقْضِیهِ.(۲)

این روایت که ممکن است برای حجّیت ظنّ به دخول وقت به آن استدلال کنند:



---

۱- (۷) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۱۷۴، أبواب مواقیت، باب۱۶، ح۱۷، ط آل البیت.

۲- (۸) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۱۰، ص۱۲۳، أبواب ما یمسک عنه الصائم، باب۵۱، ح۳، ط آل البیت.

جواب این است که أولاً سند آن قابل بحث است زیرا محمد بن فضیل مجهول است یا مشترک بین ثقه و غیر ثقه است. علاوه بر این که استعمال ظنّ در مواردی که اعتقاد جازمی که بعد کشف خلاف می شود متعارف است و به معنای این است که فکر می کردم و گمان می کردم این گونه است. وقتی استعمال در این مورد متعارف شد شاید امام از این کلام فهمید که او می گوید که اعتقاد پیدا کردم ولی اعتقادش مخالف واقع بوده است.

علاوه بر این که وقتی در خصوص ظنّ به دخول وقت نیست و اطلاق است، قابل تقیید با روایاتی است که می گوید ظنّ حجّت نیست و تحصیل یقین به دخول وقت لازم است.

روایت سوم

روایاتی که در صیاح دیگ، آواز خروس وارد شده است؛

روایت حسین بن مختار که به نظر ما معتبره است زیرا شیخ مفید در ارشاد او را توثیق کرده است و ایشان را از خاصه امام رضا علیه السلام شمرده است و سند صدوق به حسین بن مختار صحیح است؛

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیِّ بْنِ الْحُسَیْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ الْمُخْتَارِ قَالَ: قُلْتُ لِلصَّادِقِ ع إِنِّی مُؤَذِّنٌ- فَإِذَا کَانَ یَوْمُ غَیْمٍ لَمْ أَعْرِفِ الْوَقْتَ- فَقَالَ إِذَا صَاحَ الدِّیکُ ثَلَاثَهَ أَصْوَاتٍ وِلَاءً- فَقَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ وَ دَخَلَ وَقْتُ الصَّلَاهِ.(۱)

اگر خروس سه بار پشت سر هم آواز خواند اذان ظهر شده است و برو اذان را بگو.

امام در روز أبری به سه بار آواز خروس پشت سر هم اکتفا کرد با این که آواز خروس موجب ظنّ ضعیف می شود.

ص: ۲۰۳

---

۱- (۹) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص ۱۷۰، أبواب المواقیت، باب۱۴، ح۱، ط آل البیت.

جواب این است که: امام در مورد آواز خروس فرموده است در هنگام عـذر نوعی حجّت است ولی شایـد امام دیـده است که وقت شناسـی این حیوانـات از وقت شناسـی انسـان بیشتر باشـد و لـذا آن را حجّت کرده است و دلیل نمی شود هر ظنّی حجّت باشد. وحرف ما این است که این مورد، طریقی تعبّدی است و دلیل نمی شود که هر ظنّی معتبر است.

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ الْفَرَّاءِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا رُبَّمَا اشْتَبَهَ الْوَقْتُ عَلَیْنَا- فِی یَوْمِ الْغَیْمِ فَقَالَ تَعْرِفُ هَذِهِ الطُّیُورَ- الَّتِی تَکُونُ عِنْدَکُمْ بِالْعِرَاقِ یُقَالُ لَهَا الدِّیَکَهُ- فَقُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِذَا ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهَا وَ تَجَاوَبَتْ- فَقَدْ زَالَتِ الشَّمْسُ أَوْ قَالَ فَصَلِّهِ.(۱)

این پرنده هایی که در عراق دارید و اسـمش خروس است را می شناسـی؟ (گویا در مدینه زیاد نبوده است) گفت بله. حضرت فرمود: اگر صـدای این ها برخاست و با هم دیگر آواز خوانی کردنـد زوال شـمس حاصل شده است. جواب این هم مشـخص شد.

مرحـوم نراقی در مسـتند حرف عجیـبی زده است: صـیاح دیـک سه بـار پشت سر هم، حجّت معتبره است حتّی اگر تمکّن از تحصیل علم به وقت داشته باشی، زیرا جواب امام مطلق است هر چند مورد سؤال غیم است. و سند روایت هم خوب است.

اشکال این است که جواب ما یصلح للقرینیه دارد؛ وقتی در سؤال فرض شده که هوا أبری است امام علیه السلام در مورد سؤال سائل این حرف را زد و لذا اطلاق ندارد.



---

۱- (۱۰) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۱۷۱، أبواب المواقیت، باب۱۴، ح۵، ط آل البیت.

**موضوع: اعتبار ظنّ به دخول وقت در فرض تعسّر علم در أول وقت /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۸**

.Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

ادامه مسأله چهارم (عدم امکان تحصیل علم به دخول وقت درابتدای وقت)

إذا لم یتمکن من تحصیل العلم أو ما بحکمه لمانع فی السماء من غیم أو غبار أو لمانع فی نفسه من عمی أو حبس أو نحو ذلک فلا یبعد کفایه الظن لکن الأحوط التأخیر حتی یحصل الیقین بل لا یترک هذا الاحتیاط

بحث در قول مشهور بود که گفتند اگر تحصیل علم به دخول وقت در ابتدای وقت، ممکن نباشد جایز است که با ظنّ به دخول وقت نماز را در ابتدای وقت بخواند.

أدله قول مشهور

روایاتی مطرح شد که عمده آن موثقه سماعه بود. ولی روایات دیگری نیز مطرح شده که به نظر ما ایراد دارد؛

روایت چهارم

موثقه بکیر بن أعین: وَ عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنِ ابْنِ بُکَیْرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنِّی صَلَّیْتُ الظُّهْرَ فِی یَوْمِ غَیْمٍ فَانْجَلَتْ- فَوَجَدْتُنِی صَلَّیْتُ حِینَ زَالَ النَّهَارُ- قَالَ فَقَالَ لَا تُعِدْ وَ لَا تَعُدْ.

بکیر می گوید: در یک روز أبری نماز ظهر را خواندم و بعد ابر کنار رفت و متوجّه شدم نمازم بعد از زوال بوده است امام فرمود نمازت را اعاده نکن ولی دفعه دیگر این کار را نکن.

تقریب استدلال مشهور به این موثقه این است که:

امام که فرمود اعاده نکن شاهد بر این است که کار او درست بود و جایز بود که به ظنّ اعتماد کند و لذا این، قرینه می شود که «و لاتعد» را بر کراهت حمل کنیم: گاهی انسان می گوید این کاری که کردی عیب ندارد ولی دیگر از این کارها نکن یعنی این کاری که انجام دادی حلال بوده است ولی چون مکروه است دیگر انجام نده.

ص: ۲۰۵

اشکالی که به استدلال به این روایت گرفته شده است این است که:

شاید «ولاتَعد» به این خاطر گفته شده است که منکشف شد نماز این شخص داخل وقت بوده است و از باب این که آن ظنّ حجّت باشد، نبوده است. «لاتعد» یعنی دیگر این کار را تکرار نکن زیرا معلوم نیست بعداً واقع کشف شود. این بار از ظنّ

تبعیّت کردی و اتّفاقاً مطابق واقع درآمد و نمازت در وقت بود ولی دیگر این کار را نکن. لذا گفته شده است دلالت این روایت بر خلاف قول مشهور بیشتر است.

انصافاً اگر فرض این روایت حصول ظنّ به دخول وقت باشد اشکال مذکور اشکالی قوی است:

یعنی اگر ظاهر روایت این بود که بکیر بعد از حصول ظنّ به دخول وقت نماز ظهر را خواند، وجهی ندارد که نهی از عود به این کار، بر نهی کراهتی حمل شود و ظاهر آن نهی الزامی است و شما می خواستید لاتُعد را قرینه بگیرید که لاتَعد کراهتی است، ولکن این قرینیّت ثابت نیست.

و لکن به قول مرحوم خویی از کجای این روایت استظهار شده است که بکیر ظنّ به دخول وقت پیدا کرد، شاید بکیر در دخول وقت شکّ داشته و نماز خوانده است و لذا روایت نفیاً و اثباتاً خارج از محل بحث است.

اگر در روایت فرض می شد که ظنّ حاصل شده است مشهور می گفتند که امام علیه السلام با تعبیر «لاتَعد» از اعتماد به ظنّ نهی نکرد، مخالف مشهور می گفت با این تعبیر امام از اعتماد به ظنّ نهی کرد.

أما اگر مورد سؤال حصول ظنّ نباشد: اطلاق روایت از نماز قبل از دخول وقت نهی می کند ولی دلیلی که می گوید ظنّ در فرض عذر معتبر است مخصّص این اطلاق می شود.

لذا این موثقه دلیل بر قول مشهور نمی شود زیرا فرض ظنّ در مورد آن مطرح نشده است علاوه بر این که گفته است «و لاتَعد» یعنی دیگر این کار را تکرار نکن و شاید صحیح بودن این نماز به خاطر این باشد که فهمیدی نمازت را در وقت و بعد از زوال خواندی، و قول مخالف مشهور هم از این روایت به دست نمی آید زیرا اطلاق دارد که قبل از یقین به دخول وقت نماز نخوان و قابل تقیید به أدله حجّیت ظنّ در هنگام عذر است.

در روایت فرض نشد که ظنّ به دخول وقت دارد: اگر بنا بود بکیر بن أعین در اینجا بر اساس فقیه بودنش برخورد کند اگر یقین به دخول وقت داشته و فکر می کرده است وقت داخل شده است و نمازش را شروع کرد؛ در این صورت دیگر جای سؤال نبود زیرا یقین به دخول وقت داشته است و بعد هم یقینش مطابق واقع بوده است. لذا یقین به دخول وقت را نمی توان گفت. روایت اطلاق دارد و فرض شک و ظنّ را شامل می شود.

قضیه خارجیه است و در قضیه خارجیه اطلاق معنا ندارد و لذا ترک استفصال در جواب امام می شود که آن هم قابل تقیید است.

این که شأن بکیر أجلّ است از این که بدون حصول ظنّ به دخول وقت نماز را شروع کند: چرا؟ آیا به این خاطر که فقیه است و حکم ظنّ را می داند که برای دخول در نماز شک کافی نیست و باید ظنّ پیدا کند؟ اگر حکم ظنّ را می داند پس چرا سؤال می کند؟ لذا همین که سؤال کرده است معلوم می شود حکم را نمی داند و حال با شک یا ظنّ به دخول وقت نماز را رجاءً به قصد قربت خوانده است و بعد سؤال کرده است که این نماز چه حکمی دارد. و لذا معلوم نیست که بکیر فرض ظنّ به دخول وقت را بکیر مطرح نموده باشد و فرض شکّ خارج از روایت باشد و در نتیجه می گوییم این روایت اطلاق دارد و فرض شک و ظنّ را شامل می شود و أدله حجّیت ظنّ این روایت را تقیید می زند و در نتیجه این روایت نه قول مشهور و نه مخالف مشهور را ثابت نمی کند.

ص: ۲۰۷

روایت پنجم

روایتی که سید مرتضی از تفسیر نعمانی نقل می کند؛

عَلِیُّ بْنُ الْحُسَیْنِ الْمُوسَوِیُّ الْمُرْتَضَی فِی رِسَالَهِ الْمُحْکَمِ وَ الْمُتَشَابِهِ نَقْلًا مِنْ تَفْسِیرِ النُّعْمَانِیِّ بِإِسْنَادِهِ الْآتِی عَنْ إِسْمَاعِیلَ بْنِ جَابِرٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِیرِ الْمُؤْمِنِینَ ع فِی حَدِیثٍ طَوِیلٍ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَی إِذَا حَجَبَ عَنْ عِبَادِهِ عَیْنَ الشَّمْسِ- الَّتِی جَعَلَهَا دَلِیلًا عَلَی أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ- فَمُوَسَّعٌ عَلَیْهِمْ تَأْخِیرُ الصَّلَوَاتِ -لِیَتَبَیَّنَ لَهُمُ الْوَقْتُ بِظُهُورِهَا- وَ یَسْتَیْقِنُوا أَنَّهَا قَدْ زَالَتْ.

امام علیه السلام فرمود در فرضی که هوا أبری است موسّع است نماز را تا زمان علم به دخول وقت تأخیر بیندازند: موسّع یعنی دو راه دارد و نگفت: «یجب علیهم تأخیر الصلوات»؛ یعنی می توانند نماز را تأخیر بیندازند و راه دیگر است است که به ظنّ اعتماد کنند و نماز را تأخیر نیندازند.

مرحوم خویی هم فرمود دلالت واضح است و تنها سند مشکل دارد.

ولی به نظر ما دلالت هم واضح نیست؛

چون مردم به خاطر ترغیب شارع، به نماز أول وقت اهتمام داشتند، بلکه ظاهر برخی روایات هم وجوب مبادرت به نماز در ابتدای وقت بود و صاحب حدائق هم این گونه فتوا داد، ولی این روایت می گوید اگر هوا أبری بود مجازید که تا زمان یقین به دخول وقت نماز را تأخیر بیندازید؛ یعنی در ترک آنچه به شما أمر کردیم که نماز أول وقت بخوانید، مجازید.

و این شبیه أمر در مقام توهّم حظر است که ظهور در وجوب ندارد و نهی در مقام توهّم وجوب ظهور در حرمت ندارد:(انَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَهَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَیْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما) یعنی مانعی ندارد در حجّ یا عمره سعی بین صفا و مروه را انجام دهد و منافات ندارد با این که واجب هم می باشد. در اینجا توهّم حظر بود که بین صفا و مروه محلّ دفن بت ها یا محل شیطان است و جای مقدّسی نیست. یا در قصر نماز در سفر چنین تعبیر می کند: إِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاهِ در عین حال تقصیر در نماز واجب است و به این معنا نیست که می توانید نماز را قصراً نخوانید و تماماً بخوانید.

ص: ۲۰۸

در اینجا هم موسّع علیك به این معنا است که نگران نباشید، خدا خودش مشکل ایجاد کرد و هوا أبری شد و خودش راضی است که نماز أول وقت را ترک کنید. نه این که جایز است راهی دیگر برای مبادرت به نماز استفاده کنید و آن اعتماد به ظنّ است، این مطلب از روایت استفاده نمی شود.

موسع علیك بأیه عملت آیا به این معنا است که می توانی به هیچ کدام عمل نکنی؟ نه به این معنا نیست بلکه به این معنا است که بدل دارد. و بدیل در محل بحث این است که شما باید از باب وجوب یا تأکّد استحباب، نماز را در وقت اختیاری می خواندید، حال شارع توسعه داده است و می گوید این کار لازم نیست و می توانید رجاءً نماز را در ابتدای وقت بخوانید بلکه می توانی نماز را در این فرض تأخیر بیندازی تا أبر کنار رود و یقین به دخول وقت پیدا کنی.

سند تفسیر نعمانی بر عده ای از ضعاف مشتمل است لذا ضعیف است و مهم بحث دلالی بود که عرض کردیم.

نتیجه بحث

روایات تمام شد و تنها روایتی که قابل استدلال بود موثقه سماعه بود که اگر دلالت آن تمام شود تنها أعذار نوعیه را شامل می شود لذا قول مشهور که ظنّ در فرض عدم تمکّن تحصیل علم به دخول وقت در ابتدای وقت، مطلقاً حجّت است درست نیست بلکه باید بین موانع نوعیه و شخصیه تفصیل دهیم کما علیه السید الامام و السید الخویی.

ولی مسأله خالی از اشکال نیست زیرا انصاف این است که ما تلاش کردیم که قرائنی اقامه کنیم که بگوییم موثقه سماعه مربوط به ظنّ به دخول وقت است:

می گوید نماز در شب و روز در حالی که خورشید و ماه دیده نمی شود: ماه هم در تشخیص وقت خیلی دخالت نداشت ولی از باب این که هم جوار با خورشید است آن را ذکر کرد و مهم خورشید است، ستاره ها هم دیده نمی شوند.

گفتیم اگر از ظنّ به قبله سؤال می کرد باید فرض می کرد که در بیابان هستم و امکان تحصیل علم به قبله نیست، چه کنم؟ امام هم جواب می داد که اجتهد رأیک و تعمد القبله بجهدک.

ولکن سؤال با شک در اوقات نماز تناسب دارد و در همین روایتی که در تفسیر نعمانی بود چنین می گوید که: الشمس اللتی جعلها دلیلاً علی اوقات الصلاه.

ولی ما در باب ظهور شبهه ای داریم که مشکل ایجاد می کند و آن شبهه این است که:

ظهور باید به حدّی برسد که فی حدّ ذاته و با قطع نظر از قرائن منفصله، برای نوع وثوق آور باشد که مراد متکلّم این است و احتمال راجح و نود درصدی ظهور نیست بلکه باید احتمال راجح به گونه ای باشد که وثوق نوعی به مراد متکلّم حاصل شود و در مقام احتجاج وثوق نوعی مهم است و وثوق شخصی مهم نیست. این برای ما شبهه است ولی شنیدم که مبنای آقای زنجانی همین است.

بله أصاله التطابق بین مراد استعمالی و مراد جدّی أصل عقلایی دیگر است که ما آن را بیان نمی کنیم بلکه می گوییم در مراد استعمالی باید وثوق نوعی به مراد متکلّم حاصل شود.

و در این روایت ما وثوق نوعی به مراد استعمالی پیدا نمی کنیم و شاید یک خللی در نقل روایت به وجود آمده باشد و نقل راوی مضطرب است. درست است که در بحث تشخیص قبله ظهوری ندارد و قرائنی بر خلاف آن وجود دارد ولی از طرف دیگر سائل برای تشخیص اوقات نماز هم می توانست بیان واضح تری را انتخاب کند مثل همین روایاتی که می گفت آسمان أبری است و نتوانستیم یقین به دخول وقت پیدا کنیم، ولی این که بگوید: سألته عن صلاه باللیل و النهار و لم یر الشمس و لا القمر و لا النجوم این بیان برای بیان عدم امکان تحصیل علم به اوقات نماز، واضح نیست هر چند با بررسی دقّی می فهمیم که معنای این جمله غیر از این نباید باشد ولی آیا احتمال خلل در نقل این راوی نسبت به سؤال خودش به وجود نمی آید؟ و آیا این خطاب ظهوری دارد که فی حدّ نفسه موجب وثوق نوعی به مراد استعمالی سائل و امام علیه السلام شود؟

شبهه این است و ما بعید نمی دانیم با توجّه به قرائنی که بیان کردیم وثوق برای مردم حاصل شود ولی فی النفس شیء: همین که اینجا هم مسأله را طرح می کنیم و از جمعیت صدای اعتراض بلند می شود ممکن است کسی این را مؤیّد بگیرد که برای نوع، وثوق حاصل نمی شود که مراد از این حدیث چیست و لذا در مسأله اشکال می کنیم و أحوط این است که حتّی در صورت وجود عذر نوعی اگر ممکن است صبر کند تا یقین به دخول وقت پیدا کند و بعد نماز بخواند هر چند این قول خلاف مشهور بلکه خلاف اجماع منقول باشد ولی ما احتیاط کردیم و نگفتیم این قول صحیح است. مشهور هم معلوم نیست به این روایت به تنهایی تمسّک کرده باشند و شاید به مجموع استدلال کرده باشند.

مسأله پنجم (تبدیل یقین به دخول وقت به شک در أثنای نماز)

إذا اعتقد دخول الوقت فشرع و فی أثناء الصلاه تبدل یقینه بالشک لا یکفی فی الحکم بالصحه إلا إذا کان حین الشک عالما بدخول الوقت إذ لا أقل من أنه یدخل تحت المسأله المتقدمه من الصحه مع دخول الوقت فی الأثناء

صاحب عروه می فرماید: اگر ابتدای وقت یقین به دخول وقت داشت ولی در أثنای نماز، یقینش زائل شد؛ وجود یقین به دخول وقت در ابتدای نماز در حکم به صحت کافی نیست زیرا قاعده یقین در موارد شک ساری دلیل بر اعتبار ندارد.

وجود یقین به دخول وقت در زمان شک

بله اگر در هنگام شک، یقین به دخول وقت دارد یعنی مثلاً در رکعت چهارم نماز ظهر یقینش زائل شد که از أول نماز وقت داخل شده، ولی در همین هنگام که در رکعت چهارم است، یقین دارد که وقت داخل شده است؛ صاحب عروه فرموده است در این فرض مشکلی نداریم و لاأقل روایت اسماعیل بن رباح شاملش می شود: اذا صلیت و أنت تری أنک فی وقت و لم یدخل الوقت فدخل الوقت و أنت فی الصلاه فقد أجزأت عنک

نظر مرحوم خویی (جریان قاعده فراغ)

مرحوم خویی فرموده است:

ما روایت اسماعیل بن رباح را قبول نداریم ولی در اینجا به دلیل جریان قاعده فراغ در سه رکعتی که گذشت، نمازش صحیح است. صاحب عروه هم فرمود لاأقل روایت اسماعیل بن رباح جاری می شود و قاعده فراغ را هم جاری می داند.

مناقشه أول (عدم شک در کیفیّت عمل)

در این کلام دو اشکال است:

أول این که: شما که معتقدید شک باید به فعل مکلّف برگردد نه به أمر خارج از فعل مکلّف، چرا این را بیان می کنید؟: اگر می دانید به سمت معیّنی نماز خواندید ولی نمی دانید این سمت معیّن، قبله بوده است یا نه، چون در کیفیّت عمل خودت شک نداری قاعده فراغ جاری نمی شود.

هو حین یتوضّأ أذکر منه حین یشکّ: أذکریّت، نسبت به عمل مطرح است: انسان نسبت به عمل خودش در زمان عمل، اذکر است تا الآن که شک دارد. ولی اگر کیفیّت عمل خود را بداند و در آن شک نداشته باشد و تنها شک او مثلاً این باشد که این جهت معیّنه، قبله است یا نه، در این صورت أذکریّت حال عمل معنا ندارد زیرا نسبت انسان به آن، چه در زمان عمل و چه الآن، علی حدّ سواء است.

ما به مرحوم خویی می گوییم که اینجا هم همین گونه است هر چند می توان فرض نادری تصوّر کرد که نمی داند نمازش را ده دقیقه قبل شروع کرد که نمازش داخل وقت نبوده است یا پنج دقیقه قبل شروع کرده است که نمازش داخل وقت بوده است و صورت عمل مشکوک است: یعنی الآن قطعاً وقت داخل شده است ولی نمی داند رکعاتی که قبل از این وقت است را چه موقع خوانده است. و لکن این فرض، متعارف نیست و فرض متعارف این است که نمی داند ساعت ده دقیقه به دوازده اذان است یا پنج دقیقه به دوازده اذان ظهر است و الآن چهار دقیقه به دوازده است و یقیناً وقت شده است: اگر ده دقیقه به دوازده اذان ظهر است در وقت نماز خوانده است ولی اگر پنج دقیقه به دوازده اذان ظهر بوده است نمازش در وقت نبوده است و لذا شک به أمری خارج از فعل مکلّف بر می گردد و نباید قاعده فراغ را جاری کنید.

صاحب عروه این مطلب را قبول ندارد و می گوید هر چند شک به لحاظ قید به أمری خارج از فعل مکلّف تعلّق می گیرد ولی تقیّد در اختیار مکلّف است؛ وقت و قبله در اختیار مکلّف نیست ولی کون الصلاه فی الوقت و کون الصلاه إلی القبله در اختیار مکلّف است و به نظر ما حقّ با صاحب عروه است و «شکّ فی ما مضی» صدق می کند.

مرحوم خویی می فرماید: چون أمر به نماز در الآن محرز است چون موقع شک، عالم به دخول وقت هستی لذا از این حیث که أمر مولا را احراز نکردی اشکال نمی کند. بله شرط جریان قاعده فراغ احراز أمر مولا است و بدون آن قاعده فراغ جاری نمی شود ولی ایشان تصریح می کند که اینجا یقین به أمر فعلی به نماز دارم.

اشکال ما به ایشان این است که قاعده فراغ عمل مکلف را تصحیح می کند و شک در این که وقت اذان ظهر چه موقع بوده است، خارج از اختیار مکلّف است.

مناقشه دوم (عدم أذکریّت در موارد علم به بطلان منشأ یقین)

به مرحوم خویی عرض می کنیم که:

صاحب عروه روایت اسماعیل بن رباح را قبول دارد ولی شما که این را قبول نداری و تنها قاعده فراغ را دلیل می دانید:

شما در قاعده فراغ أذکریّت را مطرح می کنید و گاهی این مکلّف، می داند که منشأ اعتقادش به دخول وقت منشأ صحیحی نبود؛ ساعت را دید و فکر می کرد ساعت سالم است ولی آخر نماز یا بعد از نماز فهمید این ساعت خراب بوده است و منشأ یقین او اشتباه بوده است، هر چند شاید یقین او مطابق واقع بوده است. یا مثلاً کسی گفت اذان و او فکر کرد که این شخص می گوید اذان شده است. بعد نماز را شروع کرد ولی بعد از او پرسید که چه گفتی؟ گفت من سؤال کردم که اذان شد یا نه؟

در این موارد أذکریّت حال العمل جاری نمی شود؛ اگر بداند منشأ یقینش منشأ صحیحی نبوده است أذکریّت حال العمل پیش نمی آید و در نتیجه قاعده فراغ جاری نمی شود.

لذا به نظر ما، اگر کسی روایت اسماعیل بن رباح را قبول ندارد و یا بعد از نماز شک کند و احتمال دهد که کل نمازش قبل از وقت بوده است که تنها محل جریان قاعده فراغ است و از مورد روایت اسماعیل بن رباح خارج است، باید همان قیدی که مرحوم بروجردی زده است را بیان کند که: «قاعده فراغ جاری می شود به شرطی که احتمال بدهد مناشئ یقینش صحیح بوده است»: یعنی به گونه ای باشد که اگر آن مناشئ که از آن غافل شده است، الآن هم برایش حاصل شود ممکن است برایش یقین حاصل شود.

لذا شرط جریان قاعده فراغ این است که علم به خطای منشأ یقین نداشته باشد بلکه احتمال دهد منشأ یقین اگر الآن هم برای او با همه ی خصوصیات حاصل شود باز هم یقین پیدا کند. در این صورت قاعده فراغ جاری می شود.

ولی به هر حال، ما که روایت اسماعیل بن رباح را قبول داریم به نظر ما کلام صاحب عروه صحیح است.

**موضوع: مسأله ۶ و ۷ و ۸ عروه /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۸/۰۹**

Your browser does not support the audio tag.

احکام اوقات

مسأله ششم

إذا شک بعد الدخول فی الصلاه فی أنه راعی الوقت و أحرز دخوله أم لا فإن کان حین شکه عالما بالدخول فلا یبعد الحکم بالصحه و إلا وجبت الإعاده بعد الإحراز

صاحب عروه فرموده اند: اگر مکلّف بعد از شروع نماز شک کند که احراز دخول وقت کرد و وارد نماز شد یا نه؟ بعید نیست که حکم به صحّت نماز شود به شرط این که الآن عالم به دخول وقت باشد؛ أول نماز معلوم نیست وقت داخل شده است ولی احتمال این که این شخص ابتدای نماز دخول وقت را احراز کرده باشد، وجود دارد و لذا قاعده فراغ نسبت به ابتدای نماز جاری می شود و نسبت به آلان هم که احراز دخول وقت کرده است.

ص: ۲۱۴

حتّی اگر الآن یقین کند که ابتدای نماز وقت داخل نشده بود با این که می داند الآن وقت داخل شده است، منتها شک می کند که با غفلت وارد نماز شده است یا با یقین به دخول وقت وارد نماز شد؛ چون صحیحه اسماعیل بن رباح می گوید اگر یقین داشتی که وقت داخل شده و نماز خواندی بعد فهمیدی که نمازت در وقت نبوده است اگر مقداری از نمازت در وقت بود، نمازت صحیح است لذا اگر با یقین وارد نماز شده باشد نمازش طبق روایت اسماعیل بن رباح صحیح است و اگر با

غفلت وارد نماز شده باشد نمازش باطل است و با شک در صحت و فساد نماز، قاعده فراغ جاری می شود و می گوید بگوان شاء الله با یقین وارد نماز شدی و نماز را تصحیح می کند.

مسأله هفتم

إذا شک بعد الفراغ من الصلاه فی أنها وقعت فی الوقت أو لا فإن علم عدم الالتفات إلی الوقت حین الشروع وجبت الإعاده و إن علم أنه کان ملتفتا و مراعیا له و مع ذلک شک فی أنه کان داخلا أم لا بنی علی الصحه و کذا إن کان شاکا فی أنه کان ملتفتا أم لا هذا کله إذا کان حین الشک عالما بالدخول و إلا لا یحکم بالصحه مطلقا و لا تجری قاعده الفراغ- لأنه لا یجوز له حین الشک الشروع فی الصلاه فکیف یحکم بصحه ما مضی مع هذه الحاله

اگر بعد از نماز شک کند که آیا نماز داخل وقت بود یا نه؛ و فرض این است که شک در کل نماز دارد که داخل وقت بوده است یا نه؛

عدم جریان قاعده فراغ در فرض شک در وجود أمر

صاحب عروه تفصیل داده است که: اگر هنگام التفات و حصول شک، عالم به دخول وقت باشد، قاعده فراغ جاری می شود ولی اگر در هنگام التفات، در دخول وقت شک دارد قاعده فراغ جاری نمی شود زیرا اگر الآن بخواهد نماز را شروع کند، مجاز نیست حال چگونه حکم به صحت این نمازی که با این حالت خوانده شده، بشود؟!

مناقشه

مرحوم امام و مرحوم بروجردی و مرحوم خویی و آقای سیستانی اشکال کرده اند که؛

این مطلب وجهی ندارد؛ در موارد زیادی قاعده فراغ در عمل گذشته جاری می شود ولی اگر الآن بخواهد همان را انجام دهد صحیح نیست زیرا شک در أثنای عمل می شود مثلاً قاعده فراغ در نمازی که شک دارید با وضو خواندید یا نه جاری می شود با این که نمی توان نماز دیگری خواند و باید وضو گرفت زیرا مکلّف نسبت به وضو شکّ فعلی دارد.

و لذا مرحوم امام و مرحوم بروجردی و آقای سیستانی گفته اند: در این فرض هم قاعده فراغ جاری می شود.

مرحوم خویی فرموده اند:

وجهی دیگر برای عدم جریان قاعده فراغ در محل بحث وجود دارد و بعید نیست نظر صاحب عروه به این وجه بوده باشد: شرط جریان قاعده فراغ این است که احراز کنم که فعلاً ـ أمر وجود دارد و در عمل خودم شک داشته باشم و لذا در هنگام التفات، که یقین به دخول وقت ندارم، در أمر فعلی به نماز شک دارم و قاعده فراغ جاری نخواهد شد.

جواب این است که؛

ما این شرط را قبول نداریم که باید در أمر فعلی به عمل شک داشته باشیم که صحیح انجام دادیم یا نه؛ بله اگر در وجود أمر، فعلاً ـ و مستقبلاً شک داشته باشیم قاعده جاری نمی شود ولی اگر می دانم در مستقبل و مثلاً ده دقیقه دیگر وقت داخل می شود و أمر فعلی به نماز خواهم داشت، در این فرض جریان قاعده فراغ لغو نیست.

ص: ۲۱۶

تذکّر: شک در استطاعت، شک در صحّت حجّ نیست و حجّ غیر مستطیع باطل نیست. لذا این مطلب ما در مثال هایی می آید که اگر این عمل قبل از وقت باشد باطل است و اگر بعد از وقت باشد صحیح است ولی الآن معلوم نیست وقت داخل شده است ولی بعداً وقت داخل می شود.

و توجّه شود: فرقی ندارد که فاصله بین شک و یقین به دخول وقت قلیل باشد یا زیاد: مثلاً اگر در عملی شک کنم که در وقت بود یا نه ولی تا یکسال دیگر یقین به وقت پیدا می کنیم ولی نمی دانیم که وقت از قبل از این عمل داخل شده است یا یکسال دیگر داخل شده است اینجا قاعده فراغ جاری می شد و نماز را تصحیح می کند و لغو نیست و تعبّد به امتثال در رتبه لاحقه بر ثبوت أمر می کند و نتیجه جریان قاعده این است که در زمانی که یقین به دخول وقت پیدا کردم دیگر لازم نیست عمل را تکرار کنم و قاعده فراغ می گوید اگر أمری باشد شما نگران امتثال این أمر نباشید.

و نهایت ادّعایی که می توان در برابر این مطلب بیان کرد این است که:

انصراف وجود دارد و عرف در اینجا که شک در دخول وقت داریم استیحاش می کند که قاعده فراغ را جاری کند.

و لکن این هم صحیح نیست؛

ما وجهی برای استیحاش عرف نمی بینیم و عرف «کل ما شککت فیه مما قد مضی فأمضه کما هو» را در اینجا هم صادق می بیند. ظاهر «فأمضه کما هو» یعنی آن را به همان نحوی که هست رها کن و دیگر به ترکیب آن دست نزن، مثل این که می گویند: «إبق کما أنت» یعنی همان طوری که هستی، باش.

بله اگر تا آخر عمر معلوم نیست أمر داشته باشد مثل غسلی که انجام می دهد و شک می کند که جنب شده بود یا نه، که در این صورت نه آلان و نه در آینده أمر را احراز نمی کند، در این صورت قاعده فراغ جاری نمی شود

در معاملات جریان قاعده فراغ لغو نیست هر چند أمر مولوی مطرح نیست. ما می گوییم أمر داشتن و نداشتن دخالتی ندارد و مهم این است که جریان قاعده فراغ لغو نباشد و عرفاً فامض و لاتُعد جا داشته باشد.

مسأله هشتم

یجب الترتیب بین الظهرین بتقدیم الظهر و بین العشائین بتقدیم المغرب فلو عکس عمدا بطل و کذا لو کان جاهلا بالحکم و أما لو شرع فی الثانیه قبل الأولی غافلا أو معتقدا لإتیانها عدل بعد التذکر إن کان محل العدول باقیا و إن کان فی الوقت المختص بالأولی علی الأقوی کما مر لکن الأحوط الإعاده فی هذه الصوره و إن تذکر بعد الفراغ صح و بنی علی أنها الأولی فی متساوی العدد کالظهرین تماما أو قصرا و إن کان فی الوقت المختص علی الأقوی و قد مر أن الأحوط أن یأتی بأربع رکعات أو رکعتین بقصد ما فی الذمه و أما فی غیر المتساوی کما إذا أتی بالعشاء قبل المغرب و تذکر بعد الفراغ فیحکم بالصحه و یأتی بالأولی و إن وقع العشاء فی الوقت المختص بالمغرب لکن الأحوط فی هذه الصوره الإعاده

از أدله شرعیه و از «إلا أن هذه قبل هذه» و روایات دیگر روشن است که نماز ظهر قبل از نماز عصر است و نماز مغرب قبل از نماز عشاء است و اگر عمداً ترتیب را رعایت نکند، اخلال به شرایط نماز است و موجب بطلان نماز می شود.

صاحب عروه راجه به جاهل به حکم ترتیب هم فرموده است که نمازش باطل است؛

نظر صاحب عروه راجع به جاهل به شرطیّت ترتیب

ایشان راجع به جاهل به حکم مختلف صحبت می کند؛

در اینجا به عامد ملحق کرده است ولی در تتمه کتاب الصلاه در بحث خلل واقع در نماز، این گونه تعبیر کرده است که: «إذا ترک جزءا من أجزاء الصلاه من جهه الجهل بوجوبه أعاد الصلاه علی الأحوط و إن لم یکن من الأرکان نعم لو کان الترک مع الجهل بوجوبه مستندا إلی النسیان بأن کان بانیا علی الإتیان به باعتقاد استحبابه فنسی و ترکه فالظاهر عدم البطلان و عدم وجوب الإعاده إذا لم یکن من الأرکان (۱) » در اخلال به شرایط و اجزای غیر رکنی نماز احتیاط واجب کرده است.

در مسأله دیگر فتوا به صحت نماز داده است: إذا حصل الإخلال بزیاده أو نقصان جهلا بالحکم فإن کان بترک شرط رکن کالإخلال بالطهاره الحدثیه أو بالقبله بأن صلی مستدبرا أو إلی الیمین أو الیسار أو بالوقت بأن صلی قبل دخوله أو بنقصان رکعه أو رکوع أو غیرهما من الأجزاء الرکنیه أو بزیاده رکن بطلت الصلاه و إن کان الإخلال بسائر الشروط أو الأجزاء زیاده أو نقصا فالأحوط الإلحاق بالعمد فی البطلان لکن الأقوی إجراء حکم السهو علیه

ظاهر آن این است که فتوا می دهد که جاهل به حکم ملحق به عامد نیست و مشمول حدیث لاتعاد است.

یک مسأله هم راجع به قرائت ملحونه دارد؛ إذا اعتقد کون الکلمه علی الوجه الکذائی من حیث الأعراب أو البناء أو مخرج الحرف فصلی مده علی تلک الکیفیه ثمَّ تبین له کونه غلطا فالأحوط الإعاده أو القضاء و إن کان الأقوی عدم الوجوب



---

۱- (۱) العروه الوثقی، سید محمد کاظم یزدی، ج۲، ص۱۰۰.

قرائت ملحونه با اعتقاد به صحّت در نماز، با کشف خلاف أقوی عدم وجوب اعاده است. و شک در کیفیّت قرائت، شک در حکم است.

صاحب عروه در هیچ کدام از این مسائل بین جاهل مقصّر و قاصر فرق نگذاشته است.

مرحوم امام در کتاب الخلل قائل است که حدیث لاتعاد شامل جاهل نمی شود ولی ایشان به رفع ما لایعلمون تمسّک می کند که خلل به غیر ارکان موجب بطلان نمی شود و ایشان هم بین جاهل مقصّر و قاصر تفصیل نمی دهد.

در کلمات بزرگان مثل صاحب عروه و امام ره تفصیل بین جاهل قاصر و مقصّر مطرح نیست.

عدم شمول حدیث لاتعاد نسبت به جاهل به حکم

مشهور معتقد اند که حدیث لاتعاد شامل جاهل به حکم ولو جاهل قاصر نمی شود و فقهاء، از جمله مرحوم حاج شیخ در کتاب الصلاه أدله ای برای قول مشهور ذکر کرده اند که نمی شود حدیث لاتعاد شامل جاهل به حکم شود.

مناقشه

نمی خواهیم وارد بحث از حدیث لاتعاد شویم زیرا مفصل است ولی اجمالاً می گوییم که: ما در مسأله جهل به حکم، معتقدیم اجمالاً حدیث لاتعاد شامل جاهل به حکم می شود و، همان طور که مرحوم استاد و مرحوم صدر قائل بودند، شامل جاهل مقصّر غیر ملتفت و غیر متردّد در حال عمل، می شود. لذا به نظر ما جاهل قاصر و مقصّر اگر ملتفت نبودند حدیث لاتعاد شامل آن ها می شود و و عموم حدیث لاتعاد نسبت به این دو مورد قصوری ندارد.

بله جاهل مقصّر بر ترک واجب غیر رکنی عقاب می شود ولی حدیث لاتعاد می گوید اعاده نماز لازم نیست. و این که مطلب نظیر مطلبی است که صاحب کفایه در اتمام فی موضع القصر فرموده اند: مشهور گفته اند نماز تمام، صحیح است ولی عقاب می شود: چون ملاک أتمّ را تفویت کرد و نمازش صحیح است زیرا معظم ملاک نماز را استیفاء کرد و دیگر قادر بر استیفای بقیه ی ملاک ملزم نیست. اطلاق هلّا تعلّمت شامل جاهل مقصّر می شود و می گوییم عقاب می شود که چرا نماز تام را رها کردی ولی همین نماز ناقص به خاطر حدیث لاتعاد مجزی است و اعاده ندارد. جمع بین هلّا تعلّمت و عموم حدیث لاتعاد این را اقتضا می کند مثل جهر فی موضع الإخفات یا اتمام در موضع قصر با جهل به حکم، که قطعاً اعاده ندارد ولی اگر جاهل مقصّر باشد هلّا تعلّمت شامل حال او می شود.

ص: ۲۲۰

مرحوم خویی فرموده اند: صاحب عروه که فرمود نماز جاهل به حکم با اخلال به ترتیب باطل است، مقصودش جاهل مقصّر است؛ چون غالباً اخلال به ترتیب از روی جهل قصوری نیست و نوعاً کسانی که علم به وجوب نماز ظهر و عصر دارند، یا علم به شرطیّت ترتیب هم دارند و اگر شرطیّت ترتیب را ندانند جاهل مقصّر اند و جاهل قاصر فرد نادر است.

صاحب عروه هیچ کجای عروه تفصیل بین قاصر و مقصّر را در بحث لاتعاد و أمثال آن مطرح نکرده است. شما از کجا می گویید که ایشان می خواهد بین قاصر و مقصّر فرق بگذارد؟! لذا این فرمایش درست نیست.

کسی که نماز ظهر را فراموش می کند و وارد نماز عصر می شود دو صورت دارد:

التفات به عدم رعایت ترتیب بعد از نماز عصر

۱-یک صورت این است که؛

تا آخر نماز عصر ملتفت نشود و بعد از نماز عصر ملتفت شود؛ بلا اشکال علی القاعده این نماز به عنوان نماز عصر صحیح است و اخلال به ترتیب هم مشمول حدیث لاتعاد است. و لکن صحیحه زراره و روایت محمد بن سنان می گوید: «فانوها الأولی ثم انو العصر»؛

صحیحه زراره: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: ...وَ قَالَ إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا- وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ- فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ- فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ- ...فَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- وَ نَسِيتَ الْمَغْرِبَ فَقُمْ فَصَلِّ الْمَغْرِبَ- وَ إِنْ كُنْتَ ذَكَرْتَهَا- وَ قَدْ صَلَّيْتَ مِنَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ رَكْعَتَيْنِ- أَوْ قُمْتَ فِي الثَّالِثَةِ فَانْوِهَا الْمَغْرِبَ- ثُمَّ سَلِّمْ ثُمَّ قُمْ فَصَلِّ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ- ...(۱)



---

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۹۱، أبواب المواقیت، باب۶۳، ح۱، ط آل البیت.

صاحب عروه فرموده است: ما طبق این صحیحه زراره فتوا می دهیم و مرحوم خویی هم قبول کرده اند. ایشان روایت محمد بن سنان را قبول ندارند و لذا روی صحیحه زراره تکیه کرده و می گوید: این که مشهور از صحیحه زراره اعراض کرده اند مهم نیست و اعراض مشهور را موهن نمی دانیم.

انصاف این است که اعراض مشهور در کلمات قدماء ثابت نیست و مهم قدماء است وگرنه متأخّرین مثل معاصرین اند و از نظر دور بودن از زمان معصوم فرقی نمی کنند. و لذا فتوا به مضمون صحیحه زراره بعید نیست.

حال اگر کسی بخواهد احتیاط کند؛

مرحوم خویی فرموده است:

باید نیّت کند نمازی که خوانده ظهر باشد و بعد یک نماز به نیّت ما فی الذمّه بخواند که با این کار هم حرف ما و هم حرف مشهور را عمل کرده است:

این حرف خوبی است ولی این که باید نیّت کند که این نمازی که خوانده است نماز ظهر باشد وجهی ندارد؛ ایشان از فانوها الأولی موضوعیّت فهمیده است لذا فرموده باید این نیّت را داشته باشد ولی به نظر ما موضوعیّت ندارد و خلاف ظاهر است که شرط نماز ظهر شدن این نماز، این باشد که نیّت کنی که این نماز ظهر است. ظاهر این جمله ارشاد است به این که إنما هی أربع مکان أربع، یعنی نماز ظهر چهار رکعت است و تو هم چهار رکعت خواندی لذا این نماز چهار رکعتی جای نماز ظهر می نشیند و ظهور تعلیل در این است که این نماز با این نماز فرقی ندارد، نه این که اگر بعد از نماز چهار رکعتی نیّت نکنی که این نماز، نماز ظهر باشد دیگر فایده ای ندارد؛ این خلاف ظاهر است. فانوها الأولی یعنی احتسبها الظهر از این باب است که شارع این را به عنوان نماز ظهر حساب کرده است.

و لـذا همین که نماز دوم را به نیّت ما فی الـذمّه بخواند کافی است و نیاز به نیّت دیگری نداریم. و این نمازی که خواندم خود ملائکه می دانند که چه نمازی است ظهر است یا عصر است.

نکته: نیّت در حال عمل شرط علی القاعده است لذا اگر در أثناء متوجّه شود: باید نیّت نماز ظهر کند زیرا مقدار باقیمانده نماز را بایـد به نیّت ظهر بخوانـد. ولی در فرضـی که نمـاز تمـام می شود و یادش می آیـد ترتیب مراعات نشـده است نیّت به عنوان شرط متأخّر مطرح می شود و خلاف قاعده است و از این روایت هم در نمی آید که نیّت لازم است.

التفات به عدم رعایت ترتیب در أثنای نماز عصر

۲-صورت دوم این است که؛

در أثناء ملتفت شود که همه فتوای به عدول به نماز ظهر داده اند:

۱-در نماز ظهر و عصر صـحیحه حلبی چنین می گویـد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَمَّ قَوْماً فِی الْعَصْرِ- فَذَکَرَ وَ هُوَ یُصَلِّی بِهِمْ أَنَّهُ لَمْ یَکُنْ صَلَّی الْأُولَی- قَالَ فَلْیَجْعَلْهَا الْأُولَی الَّتِی فَاتَتْهُ- وَ یَسْتَأْنِفُ الْعَصْرَ وَ قَدْ قَضَی الْقَوْمُ صَلَاتَهُمْ.(۱)

امام جماعت در أثنای نماز عصر بود یادش آمـد نماز ظهر را نخوانده است: امام به نماز ظهر عدول می کند ولی نماز مأمومین نماز عصر است چون ظهر را خوانده اند و برای نماز عصر به امام جماعت اقتدا کرده اند.

آقـای سیسـتانی نیز این روایت را قبـول دارد بـا این که صـحیحه زراره را قبول نـداشت و می گفت شایـد کلاـم زراره باشـد و روایت محمد بن سنان را هم قبول نداشت زیرا محمد بن سنان را ضعیف می داند.



---

۱- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۹۲، أبواب المواقیت، باب۶۳، ح۳، ط آل البیت.

التفات به عدم رعایت ترتیب بعد از رکوع رکعت رابعه نماز عشاء

۲-أما اگر نماز عشاء می خواند: گاهی بعد از رکوع رکعت رابعه ملتفت می شود که نماز مغرب را نخوانده است و گاهی قبل از رکوع رکعت رابعه متوجّه می شود که نماز مغرب را نخوانده است؛

مشهور گفته اند: قبل از رکوع رکعت رابعه هر چند قیام هم کرده باشد می نشیند و نماز را سه رکعتی تمام می کند و برای قیام زائد سجده سهو به جا می آورد.

نظر مشهور

ولی بعد از رکوع رکعت رابعه نماز باطل است زیرا امکان عدل به نماز مغرب وجود ندارد و اتمامها عشاءً خلاف شرطیّت ترتیب است هر چند اگر تا آخر نماز عشاء التفات حاصل نمی شد حدیث لاتعاد جاری می شد و نماز عشاء صحیح می بود و بعد نماز مغرب را می خواند ولی چون قبل از اتمام نماز ملتفت شد شرطیّت ترتیب نسبت به نماز عشاء و مغرب مختلّ می شود زیرا نماز مغرب باید قبل از هر جزء نماز عشاء باشد من جمله رکعت رابعه. لذا با التفات به اخلال به شرط رکعت رابعه را انجام می دهی که حدیث لاتعاد شامل آن نمی شود. و باید نماز قطع شود و نماز مغرب و بعد عشاء خوانده شود.

به این مطلب که، بعد از دخول در رکعت رابعه نماز عشاء باطل است، چند ایراد گرفته شده است؛

مناقشه أول

ایراد أول: امام ره فرموده اند: چیزی که از روایات استفاده کردیم این است که ماهیّت نماز عشاء مشروط است و این ماهیت با دخول در نماز عشاء محقق شد لذا اخلال در ابتدای نماز ایجاد شد. أولین جزء نماز عشاء مشروط به سبق نماز مغرب بود که تمام شد و حدیث لاتعاد جاری شد و دیگر بقیه أجزای نماز عشاء مشروط به سبق نماز مغرب نیست.

جواب

اشکال این است که: این مطلب خلاف ظاهر است: «إلا أن هذه قبل هذه» یعنی صلاه المغرب قبل صلاه العشاء، و صلاه العشاء عنوانی برای رکعات نماز عشاء است و گویا گفته است که الرکعه الرابعه من صلاه العشاء أیضاً مشروطه بسبق المغرب. کل منبسط بر أجزاء و عین أجزاء است.

مناقشه دوم

ایراد دوم اشکال آقای سیستانی است که:

حدیث لاتعاد در اینجا جاری می شود: هر کجا که انسان معذور بود و برای رفع خلل چاره ای جز اعاده نماز نبود حدیث لاتعاد جاری می شود لذا اگر وسط نماز دیدی مهر نداری اگر کاغذ یا ما یصح السجود علیه أطرافت نبود نماز را می خوانی و روی همین فرش سجده می کنی. و در جریان لاتعاد لازم نیست که در هنگام خلل غافل باشی بلکه هر اخلال عن عذر را شامل می شود: لذا اگر کسی با ساتر مشغول نماز شد و ساتر او کنار رفت و مثلاً باد آن را از او دور کرد اینجا نماز را بدون ستر عورت می خواند زیرا ستر عورت از واجبات رکنیه نیست و اگر بخواهد ستر کند چاره ای جز اعاده نماز ندارد لذا با همین حالت نماز را می خواند.

## موضوع: مسأله دهم و یازدهم /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

مسأله دهم

بحث در عدول از یک نماز به نماز دیگر بود؛

فرمودند که عدول خلاف قاعده است چون قوام دو عنوان قصدی مثل نماز ظهر و نماز عصر، به قصد مکلّف است و اگر مکلّف یک عنوان قصدی را ایجاد کند مثلاً قصد نماز ظهر کند و در أثناء ملتفت شود که قبلًا نماز ظهر را خوانده بود، دلیلی بر مشروعیّت عدول نداریم زیرا این دو رکعتی که خوانده شد در ابتدا به نیّت نماز ظهر خوانده شد و دلیلی هم نداریم که قصد متأخّر مجزی است. ظاهر عنوان قصدی این است که باید قصد عنوان مقارن عمل باشد نه متأخّر از آن، و لذا عدول خلاف قاعده است و برای خروج از قاعده نیاز به نصّ خاص داریم.

ص: ۲۲۵

برای عدول از نماز عصر به ظهر نص خاص داریم؛ اگر در أثنای نماز عصر مکلف ملتفت شود که نماز ظهر را نخوانده است می تواند به نماز ظهر عدول کند. ولی در غیر این فرض مثل عدول از سابقه به لاحقه (از ظهر به عصر) دلیلی بر جواز عدول

نداریم و باید به مقتضای قاعده أولیه رجوع کنیم.

این خلاصه فرمایش صاحب عروه است که متین است، و تفصیل آن را در ضمن مسائل آینده عرض می کنیم.

مسأله دهم: یجوز العدول فی قضاء الفوائت أیضا من اللاحقه إلی السابقه بشرط أن یکون فوت المعدول عنه معلوما و أما إذا کان احتیاطیا فلا- یکفی العدول فی البراءه من السابقه و إن کانت احتیاطیه أیضا لاحتمال اشتغال الذمه واقعا بالسابقه دون اللاحقه فلم یتحقق العدول من صلاه إلی أخری و کذا الکلام فی العدول من حاضره إلی سابقتها فإن اللازم أن لا یکون الإتیان باللاحقه من باب الاحتیاط و إلا لم یحصل الیقین بالبراءه من السابقه بالعدول لما مر

صاحب عروه فرموده است: عدول از لاحقه به سابقه یعنی مثلاً عدول از نماز عصر به ظهر، اختصاصی به نماز أدایی ندارد و در نماز قضایی هم جاری است؛ اگر قضای نماز عصر را می خوانیم و متوجّه شدیم نماز قضای ظهر همان روز را نخوانده ایم به نماز ظهر عدول می کنیم. و توجّه شود که جواز در عبارت صاحب عروه جواز به معنای أعم است.

ولی اگر أثنای نماز عصر متوجّه شویم که نماز ظهر روز های دیگر را نخوانده ایم نمی شود عدول کرد زیرا نماز عصری که الآن قضا می شود نسبت به نماز قضای ظهر روز های دیگر مترتّب نیست و شرط قضای عصر امروز، این نیست که نماز قضای ظهر دیروز خوانده شود و ترتیبی بین آن ها نیست.

بله اگر در قضـای فوائت قائل به ترتیب شـدیم بحث دیگری است و آن هم حکم تکلیفی محض است که بایـد ترتیب مراعات شود و حکم وضـعی نیست. و این مطلب هم دلیلی نـدارد که حتماً بایـد قضای نماز عصـر امروز بعـد از قضای نماز ظهر دیروز باشـد. علاـوه بر این که دلیـل عـدول هم اطلاـق نـدارد و مربوط به نمـاز ظهر و عصـر أدایی بود و نهـایت به نماز ظهر و عصـر قضایی مربوط به یک روز تعدّی شد ولذا بر فرض هم دلیل داشته باشیم که باید بین قضای نماز های دیروز و قضای نماز های امروز ترتیب رعایت شود دلیلی بر جواز عدول نداریم.

یک فرض از عـدول از لاحقه به سابقه این است که: مشـغول نماز أدایی شـدم بعـد متوجّه شدم نماز قبلی که فوت شده بود را نخوانـده ام مثلًا مشـغول نماز ظهر شدم و أثنای نماز یادم آمد قضای نماز صـبح را نخوانده ام که در این فرض هم عدول جایز است که بعداً بیان خواهیم کرد.

ولی عـدول دو شـرط دارد: أول این که فـوت معـدول إلیه معلـوم باشـد. و شـرط دوم این است که فوت معـدول عنه هم قطعی باشـد: مثلًا اگر نماز قضای عصـر روز جمعه را احتیاطی و رجایی می خوانم که معلوم نیست فی علم الله أمر داشـته باشـد، نمی توانم از این نماز به نماز ظهر قضایی عدول کرد. کما این که اگر نماز عصر روز جمعه یقیناً فوت شده است ولی نماز ظهر روز جمعه معلوم نیست فوت شـده باشـد که در اینجـا هم تکلیفـاً اشـکال دارد که به نمـاز قضایی ظهر عـدول کنیم زیرا شایـد نماز قضای ظهر را خوانده باشیم و عدول، ابطال فریضه باشد.

ص: ۲۲۷

بله اگر فوت هر دو مشکوک باشد و منشأ شک هم یک چیز باشد؛ مثلاً نسبت به نماز ظهر و عصر روز جمعه یا هر دو را خوانده ام یا هیچ کدام را نخوانده ام که در این صورت عدول جایز است و مناسب بود که صاحب عروه این فرض را مطرح می کرد که اگر منشأ احتیاط در هر دو نماز یک چیز باشد، عدول جایز است.

و این مطلب شبیه مطلبی است که در نماز جماعت بیان کرده اند که: نماز امام جماعت در صورتی که قضایی است باید قضای حتمی باشد مگر این که احتیاط امام جماعت با احتیاط مأموم از یک جهت باشد؛ مثلاً این امام و مأموم هر دو با هم هر هفته دو روز به سفر می روند و امام جماعت طبق نظر برخی مثل آقای خویی و آقای سیستانی که می فرمایند: الأحوط وجوباً این است که در سفرهای دو روز در هفته بین قصر و اتمام جمع شود، این امام جماعت نماز قصر و تمام می خواند و مأموم هم که به همین جهت می خواهد احتیاط کند می تواند هم قصر و هم اتمام را به او اقتدا کند. ولی اگر منشأ احتیاط امام جماعت با منشأ احتیاط مأموم فرق کند مثلاً شبهه مأموم این باشد که شاید اینجا وطن من باشد ولی امام جماعت می گوید اینجا یقیناً وطن من نیست ولی شبهه این است که کثیر السفر هستم یا نه؟ در اینجا نه در نماز قصر و نه در نماز تمام نمی تواند به امام جماعت اقتدا کند زیرا منشأ احتیاط فرق کرد و شاید نماز قصر مأموم مطابق با واقع باشد و نماز قصر امام جماعت مطابق با واقع نباشد.

راجع به عدول از لاحقه به سابقه: در أثنای نماز لاحقه مثل نماز عصر، نماز عشاء؛ یقیناً عدول به نماز سابقه، در صورتی که فهمید آن را نخوانده است، جایز بلکه واجب است.

ولی بعد از فراغ از نماز عصر مثلاً اگر فهمید نماز ظهر را نخوانده است؛ مشهور قائلند عدول جایز نیست و دلیل بر جواز عدول صحیحه زراره است: «وَ قَالَ إِذَا نَسِیتَ الظُّهْرَ حَتَّی صَلَّیْتَ الْعَصْرَ فَذَکَرْتَهَا- وَ أَنْتَ فِی الصَّلَاهِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِکَ- فَانْوِهَا الْأُولَی ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ- فَإِنَّمَا هِیَ أَرْبَعٌ مَکَانَ أَرْبَعٍ» و دلیل دیگرش هم روایت محمد بن سنان است که فرض بعد از فراغ از نماز عصر را می گوید ولی مشهور به این ملتزم نشده اند و می گویند این نماز عصر، بر اساس حدیث لاتعاد، همان نماز عصر صحیح خواهد بود و باید نماز ظهر را بخواند.

و روایت مستطرفات سرائر نیز هم مخالف مشهور و هم مخالف این صحیحه زراره است: زیرا می گوید این نماز عصر باطل است

مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ کِتَابِ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا جَاءَ یَقِینٌ بَعْدَ حَائِلٍ- قَضَاهُ وَ مَضَی عَلَی الْیَقِینِ وَ یَقْضِی الْحَائِلَ وَ الشَّکَّ جَمِیعاً- فَإِنْ شَکَّ فِی الظُّهْرِ- فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ أَنْ یُصَلِّیَ الْعَصْرَ قَضَاهَا- وَ إِنْ دَخَلَهُ الشَّکُّ بَعْدَ أَنْ یُصَلِّیَ الْعَصْرَ- فَقَدْ مَضَتْ إِلَّا أَنْ یَسْتَیْقِنَ- لِأَنَّ الْعَصْرَ حَائِلٌ فِیمَا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الظُّهْرِ- فَلَا یَدَعُ الْحَائِلَ لِمَا کَانَ مِنَ الشَّکِّ إِلَّا بِیَقِینٍ.(۱) ؛ ظاهر این روایت ارشاد به بطلان است و ما به خاطر این که این مضمون خلاف تسالم أصحاب است وثوق نوعی به خلل در آن داریم و لذا اعتباری ندارد و به مضمون صحیحه زراره ملتزم می شویم. اگر حمل این روایت بر استحباب عرفی باشد باز نتیجه اش حجّیت صحیحه زراره است و اگر عرفی نباشد این روایت حریز خلاف تسالم أصحاب است.

ص: ۲۲۹

---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۴، ص۲۸۳، أبواب المواقیت، باب ۶۰، ح ۲، ط آل البیت.

مسأله یازدهم

لا یجوز العدول من السابقه إلی اللاحقه فی الحواضر و لا فی الفوائت و لا یجوز من الفائته إلی الحاضره و کذا من النافله إلی الفریضه و لا من الفریضه إلی النافله إلا فی مسأله إدراک الجماعه و کذا من فریضه إلی أخری إذا لم یکن بینهما ترتیب و یجوز من الحاضره إلی الفائته بل یستحب فی سعه وقت الحاضره

در این مسأله صاحب عروه مطالبی را ذکر کرده است؛

مطلب أول

ایشان فرموده اند: عدول از سابقه به لاحقه در نمازهای أدایی و قضایی جایز نیست.

باید ببینیم مراد ایشان از این مطلب چیست؟ زیرا عدول از سابقه به لاحقه خلاف شرطیّت ترتیب است و أصلًا جا ندارد و لذا ظاهراً مراد ایشان از بیان این جمله دو فرض است؛

فرض أول: یکی این که در أثنای نماز ظهر متوجّه می شود که نماز ظهر را أول وقت خوانده است که در اینجا این بحث مطرح می شود که آیا از نماز ظهر به عصر عدول کند یا نه؟ که صاحب عروه می فرماید عدول جایز نیست و نماز ظهر و عصر از عناوین قصدی است و وقتی قصد نکرده ام که این نماز، نماز عصر باشد چگونه می خواهد نماز عصر شود. صاحب عروه در مسأله سی از احکام نیّت فرموده است که اگر خطای در تطبیق باشد اشکالی ندارد یعنی قصد او در موقع امتثال، امتثال أمر فعلی بود و فکر می کرد این نماز نماز ظهر است؛ و این عدول نیست و از ابتدا نماز او نماز عصر واقع می شود و تنها اشتبای در تطبیق داشته است. و فرض صاحب عروه جایی است که خطای در تطبیق نباشد و واقعاً قصد نماز ظهر کرد و نماز او به عنوان نماز ظهر شروع شد.

ص: ۲۳۰

تنها دلیلی که ممکن است ذکر شود: یکی تعلیل «وَ قَالَ إِذَا نَسِيتَ الظُّهْرَ حَتَّى صَلَّيْتَ الْعَصْرَ فَذَكَرْتَهَا- وَ أَنْتَ فِي الصَّلَاةِ أَوْ بَعْدَ فَرَاغِكَ- فَانْوِهَا الْأُولَى ثُمَّ صَلِّ الْعَصْرَ- فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ» است به این بیان که تعلیل فإنما هی أربع مکان أربع، معمّم است و شامل عدول از سابقه به لاحقه هم می شود. بیان دیگر تمسّک به حدیث لاتعاد است.

ولی ما در هر دو بیان اشکال داریم؛

أما نسبت به تعلیل فَإِنَّمَا هِيَ أَرْبَعٌ مَكَانَ أَرْبَعٍ قبلاً هم گفته ایم که حکم آن فانوها الاولی و عدول از لاحقه به سابقه است و حکم را نمی شود با تعلیل تغییر دارد؛ مثلاً إن جائک زید فأکرمه فإنه عالم؛ با تعلیل در این مثال می گوییم زید خصوصیت ندارد ولی نمی توانیم بگوییم که حکم در این جمله یعنی اکرام خصوصیت ندارد و تعلیل، حکم را تغییر نمی دهد، و العله تعمم تنها به لحاظ مورد است.

و أما نسبت به حدیث لاتعاد می گوییم؛ عنوان نماز ظهر و عصر فریضه است و خداوند نماز ظهر و نماز عصر را واجب کرده است و اخلال به این عنوان، اخلال به فریضه است و شاهد آن این است که بعد از این که مکلف نماز ظهر را قصد کند و یادش بیاید نماز ظهر را خوانده است اگر شارع بگوید نماز دومی فایده ندارد و باید نماز عصر بخوانی؛ صدق نمی کند که این نماز را اعاده کن.

فرض دوم برای فرمایش صاحب عروه: کشف ضیق وقت است مثلاً نماز ظهر را شروع کرد و وقت موسّع بود یا وقت مضیّق بود و نمی دانستم ولی بعد از لحظاتی متوجّه شدم که وقت تنگ است و اگر بخواهم نماز ظهر را تمام کنم نمی توانم یک رکعت از نماز عصر را درک کنم؛ ممکن است صاحب عروه به این فرض نظر دارد که عدول از سابقه به لاحقه نداریم و در این جا باید نماز را قطع کرده و نماز عصر را شروع کنیم. بله یک فرض این است که اگر نماز را قطع کنم یک رکعت از نماز عصر را هم درک نمی کنم که باز صاحب عروه در اینجا می تواند بگوید که به نماز عصر نمی توانی عدول کنی و صحیح بودن این نماز ظهری که خوانده بحث دیگری است که اگر کل آن در وقت مختص عصر بوده است به نظر صاحب عروه باطل است ولی اگر یک رکعت در وقت مشترک بوده است بعید نیست به عنوان نماز ظهر صحیح باشد و «من أدرک رکعه من الوقت فقد أدرک الوقت کله» شاملش شود. ما هم که وقت مختص را منکر شدیم می گوییم علی أیّ حال این نماز به عنوان نماز ظهر صحیح است زیرا عالماً عامداً این کار را نکرده است و اگر الآن نماز را قطع کند به یک رکعت نماز عصر هم نمی رسد. (و جایی که اگر قطع کند به یک رکعت نماز عصر می رسید دلیل خاص داشتیم که می گفت: یبدأ بالعصر، یبدأ بالعشاء)

مطلب دوم

صاحب عروه فرموده است: عدول از نماز قضایی به أدایی جایز نیست؛ مثلاً ـ نماز صبح قضایی می خوانی و در أثنای نماز قضایی می خواهی به نماز صبح أدایی عدول کنی که عدول دلیلی ندارد هر چند وقت تنگ باشد و اگر وقت تنگ است باید نماز را قطع کند و نماز أدایی را شروع کند. و وقتی دلیل نداریم چون عنوان قصدی اند یکی جای دیگری قرار نمی گیرد.

تأمّل کنید که آیا أداء و قضا عنوان قصدی اند تا فرمایش صاحب عروه صحیح باشد؟

**موضوع: مسأله یازدهم/ موارد جواز عدول در نمازها /احکام اوقات /کتاب الصلاه ۹۶/۰۹/۰۵**

.Your browser does not support the audio tag

احکام اوقات

احکام عدول از نمازی به نماز دیگر

بحث راجع به عدول از یک نماز به نماز دیگر بود؛

صاحب عروه هم در این بحث و هم به طور مفصّل تر در مسأله ۲۰ از احکام التّیه این مسأله را مطرح کرده است و مفاد کلام ایشان این است که قاعده أولیه اقتضا می کند که عدول از یک نماز به نماز دیگر جایز نباشد و استثنا به دلیل نیاز دارد و ایشان مواردی را ذکر می کند و در مسأله ۲۰ از احکام التّیه موارد بیشتری را ذکر می کند که برخی از آن ها درست نیست؛ مثلاً عدول از نماز تمام به قصر یا بالعکس در اماکن تخییر، یا در جایی که نیّت مسافر در وسط نماز تغییر کند مثلاً قصد اقامه نداشت و نماز قصر شروع کرد و قبل از این که سلام نماز را در رکعت دوم بدهد نیّت اقامه عشره أیّام کرد که به نماز تمام عدول می کند. و نیز فرموده است عدول مأموم از نماز جماعت به نماز فرادا جایز است.

ص: ۲۳۲

معنای عدول و تطبیق عدول بر مصادیق

صاحب عروه این موارد را از مصادیق عدول دانسته است در حالی که این مثال ها از مصادیق عدول نیست؛

زیرا تعبیر به عدول در مواردی است که از یک عنوان قصدی، به عنوان قصدی دیگر عدول شود یا حداقل معدول إلیه عنوان قصدی باشد؛

مثال أول یعنی قصر و تمام، عنوان قصدی نیستند بلکه عنوان واقعی اند و نماز دو رکعتی، قصر است و نماز چهار رکعتی تمام است و این طور نیست که نماز قصر و تمام تباین قصدی داشته باشند و لذا اگر کسی اشتباهاً قصد نماز قصر کند و در رکعت دوم ملتفت شود مهم نیست زیرا با نیّت، نماز قصر نمی شود و حتّی اگر سلام را در رکعت دوم بدهد و ملتفت شود که وظیفه

اش تمام بوده است بلند می شود و دو رکعت دیگر اضافه می کند و برای سلام زائد، سجده سهو به جا می آورد. و اگر نماز قصر و تمام عنوان قصدی بودند، دلیلی بر جواز عدول نداشتیم و باید می گفتیم نماز باطل است. و این که می گوییم تبدیل قصر و تمام به همدیگر مانعی ندارد به این خاطر است که قصر و تمام عنوان قصدی نیستند.

و در مثال نماز جماعت؛ نماز فرادا عنوان قصدی نیست و همین که نیّت جماعت نداشت و جماعت منتفی شد خود به خود نماز، فرادا می شود. هر چند نماز جماعت عنوان قصدی است. عنوان قصدی بودن دلیل می خواهد و این که نماز فرادا باشد دلیل نداریم عنوان قصدی است.

عدول از نماز جماعت به فرادا

و خود این که آیا می شود در أثنای نماز جماعت به فرادا عدول کرد یا نه؟ محل بحث است؛

برخی مثل مرحوم خویی و استاد نظرشان این بود که دلیلی بر مشروعیّت جماعت در بعض نماز نداریم و لذا می گفتند اگر از ابتدا قصد دارید که از جماعت به نیّت انفراد عدول کنید شما از ابتدا وظیفه داشتید حمد و سوره بخوانید و از ابتدا این جماعت دلیلی بر انعقاد ندارد بلکه اگر از ابتدا قصد عدول نداشتید و در وسط نماز قصد عدول کردید اینجا با حدیث لاتعاد این نماز تصحیح می شود و گرنه جماعت در بعض الصلاه دلیلی بر مشروعیّت ندارد.

نتیجه این می شود که: اگر در حال قنوت نیّت فرادا شود؛ مشهور می گویند اشکالی ندارد زیرا جماعت در بعض الصلاه مشروع است ولی مرحوم خویی و مرحوم استاد و نیز آقای سیستانی در حال اختیار، می فرمایند کشف می شود که جماعت شما از ابتدا منعقد نشده است لذا باید حمد و سوره را در رکعت دوم بخوانید زیرا هنوز محل آن نگذشته است و قبل از رکوع قصد فرادا صورت گرفته است. و ترک قرائت در رکعت أول با حدیث لاتعاد تصحیح می شود زیرا معذور بوده است ولی اگر زیادی رکن داشته است نماز باطل می شود.

عدول از نماز قضایی لاحق به نماز قضایی سابق

در احکام اوقات صاحب عروه مختصرتر بحث کرده است و در مسأله یازدهم فرموده است؛

لا یجوز العدول من السابقه إلی اللاحقه فی الحواضر و لا فی الفوائت و لا یجوز من الفائته إلی الحاضره و کذا من النافله إلی الفریضه و لا من الفریضه إلی النافله إلا فی مسأله إدراک الجماعه و کذا من فریضه إلی أخری إذا لم یکن بینهما ترتیب و یجوز من الحاضره إلی الفائته بل یستحب فی سعه وقت الحاضره

عدول از سابقه به لاحقه مشروع نیست زیرا بر جواز عدول دلیل نداریم و تنها دلیل ما بر جواز عدول، عدول از لاحقه به سابقه است؛ در أداء دلیل داریم که از نماز عصر به ظهر و از عشاء به مغرب می توان عدول کرد.

دلیل جواز عدول از لاحقه در نماز قضایی یک روز

ولی در نماز ظهر و عصر قضایی یا مغرب و عشاء قضایی که مربوط به یک روز است (اگر مربوط به دو روز باشد لاحقه و سابقه ندارد و ترتیب معتبر نیست)، اینجا هر چند گفته اند عدول از لاحقه به سابقه جایز بلکه واجب است ولی دلیل لفظی نداریم، هر چند استدلال هایی کرده اند؛ اولویّت، عدم فصل، تبعیّت قضاء للأداء؛ که این ها دلیل قانع کننده ای نیست.

و عمده استدلال ما الغای خصوصیّت است و می گوییم عرف از این روایات عدول از نماز عصر به نماز ظهر با توجّه به این که ترتیب که در أدای نماز، معتبر است در قضای نماز هم معتبر است، عرف می فهمد که نکته ای برای خصوص أدای نماز، نیست.

مرحوم خویی در همین هم مناقشه کرده است که ما نمی توانیم عدم خصوصیت را احراز کنیم و ملاکات، تعبدی اند و شاید نماز أدایی خصوصیّت داشته باشد.

و ایشان می فرمایند؛ وجه ما این است که وقتی در أثنای نماز عصر قضایی متوجّه می شوم که نماز ظهر قضایی همان روز را نخوانده ام در اینجا؛ یا باید بگوییم این نماز را به عنوان نماز عصر تمام کنم که خلاف شرطیّت ترتیب است و یا بگوییم این نماز باطل است که خلاف حدیث لاتعاد است لذا راه منحصر می شود به این که بگوییم این نماز را به عنوان ظهر تمام کن و بعد نماز عصر قضایی را بخوان.

ص: ۲۳۵

به نظر ما این فرمایش ناتمام است؛

زیرا مقتضای قاعده بطلان این نماز است و حدیث لاتعاد شامل اخلال عمدی نمی شود؛ در وسط نماز عصر متوجّه شدم نماز ظهر قضایی را نخوانده ام؛ اگر بخواهم به عنوان عصر نماز را تمام کنم که خلاف شرطیّت ترتیب است و اگر بخواهم به عنوان ظهر تمام کنم خلاف قصدی بودن نماز ظهر قضایی است و در نیمی از نماز، قصد نماز ظهر نداشته ام و اخلال به نیّت مشمول حدیث لاتعاد نیست که قبلاً هم این را بیان کرده ایم. قصد کون الصلاه ظهراً أو عصراً، فریضه است زیرا مفاد قرآن این است که نماز صبح بخوان (قرآن الفجر) نماز ظهر بخوان نماز مغرب بخوان و در روایات هم بیان شده است که این پنج نماز فرائض اند.

علاوه بر این که عرض کردیم که لاتعاد صادق نیست؛ زیرا اگر بگویند این نماز مجزی نیست و نماز ظهر را بخوان، در این صورت خواندن نماز ظهر، اعاده این نماز رها شده نیست بلکه نمازی دیگر است زیرا نماز ظهر عنوانی مباین با نماز عصر است و اعاده صلاه نیست تا لاتعاد شاملش بشود. مثل این که به جای این که به زید چای بدهید به عمرو چای بدهید و نصف چایی که عمرو خورده است به زید بدهید، اینجا اگر گفته باشند برای زید چای کامل بیاور و نصفه چایی نیاور، نمی گویند اعاده شد. اعاده به این است که همان عمل دوباره تکرار شود.

شارع در اینجا نمی گوید أعد تلک الصلاه، بلکه می گوید ائت بصلاه الظهر. و حدیث لاتعاد نمی تواند این را نفی کند.

ص: ۲۳۶

و فرمایش مرحوم خویی لازمه ای دارد که خود ایشان هم به آن ملتزم نمی شوند و آن این است که؛

اگر کسی نماز ظهر را خواند و فهمید که نماز ظهر را خوانده بود؛ باید بگویید این نماز به عنوان نماز عصر به خاطر لاتعاد الصلاه قبول است. در حالی که مرحوم خویی این را قبول ندارد و می گوید نماز دوم باطل است و باید نماز جدیدی به عنوان نماز عصر بخوانی زیرا حدیث لاتعاد اخلال به نیّت را تصحیح نمی کند زیرا نیّت عصر فریضه است. علاوه بر این که گفتیم لاتعاد صدق نمی کند.

البته آقای سیستانی که می فرمایند: اگر در وسط نماز ملتفت به خللی شود که این خلل در وسط نماز قابل برطرف شدن نیست، این جا حدیث لاتعاد جاری می شود، می توانند نماز را تصحیح کنند ولی مرحوم خویی که حدیث لاتعاد را منصرف به شخص ناسی و جاهل می دانند نمی توانند این حرف را بزنند.

نکته: ظاهر روایت أداء است «اذا نسیت الظهر ...» و حداقل اطلاق روایت نسبت به فرض قضا محرز نیست و ظاهراً کسی به اطلاق تمسّک نکرده است و یا اولویت را گفته اند یا عدم الفرق، یا الغای خصوصیت را گفته اند و یا مرحوم خویی با قاعده ثانویه که مطرح کرده است خواسته تصحیح کند. البته اجماع هم مطرح شده است ولی چون مدرکی است حجّیّتی ندارد.

عدول از نماز قضایی صبح به أدایی صبح

صاحب عروه می فرماید: لایجوز العدول من الفائته إلی الحاضره؛ بحث در این بود که شخصی فکر می کرد فرصت دارد و قصد نماز قضای صبح کرد و در وسط نماز می بیند وقت تنگ است که در اینجا صاحب عروه می فرماید نمی تواند به نماز صبح أدایی عدول کند. و فرق نمی کند که نماز قضا را عنوان قصدی بدانیم یا نه؛ توضیح اینکه:

اختلاف است که قضا عنوان قصدی است یا نه. و مشهور عنوان قصدی و بدلیّت عما فات می دانند. ولی به نظر بعضی قضا، عنوان قصدی نیست و صرف اتیان واجب در خارج وقت، قضا می شود.

و این اختلاف ثمره هم دارد؛ کسانی که نماز را خارج از وقت می خوانند مثل کسانی که نماز صبح را زود می خوانند و عجله می کنند و برای نماز صبح احتیاط نمی کنند و یک ربع صبر نمی کنند؛ اگر قضا عنوان قصدی نباشد نماز هایی که به عنوان أدا خوانده است و بعد فهمید که خارج از وقت بوده است؛ نماز روز أول باطل است ولی نماز روز بعد به طور اتوماتیک نماز قضا می شود و همینطور نماز روز های دیگر هم قضا می شود ولی اگر قضا عنوان قصدی باشد نماز باطل است و أدا نیست چون خارج از وقت بوده است و قضا هم نیست چون آن را قصد نکرده است.

نکته: اینجا چه به تفسیر صاحب عروه و چه به تفسیر صاحب عروه خطای در تطبیق نیست؛ صاحب عروه اینگونه خطای در تطبیق را بیان می کند که اگر می فهمید که وقت داخل نشده است باز این نماز را می خواند؛ در حالی که این طور نیست که اگر می فهمید که وقت نشده است قضای نماز صبح را می خواند بلکه برای قضای نماز صبح مثل قضای بقیه نماز ها عجله ندارد. بله در عمرش نماز قضا می خواند ولی الآن این طور نیست که اگر می فهمید وقت داخل نشده است نماز قضا بخواند بلکه چه بسا اگر می فهمید وقت داخل نشده است نماز شب می خواند یا مشغول قرائت قرآن می شد یا می خوابید.

و خطای در تطبیق طبق تفسیر ما یعنی خطای در توصیف؛ یعنی بدون این که خصوصیّت را در نیّت خودش قصد کند. و تقیید یعنی خصوصیّت متوهّمه در منویّ ادخال شود. و نوع مردم خصوصیّت را در منویّ خود ادخال می کنند و قصد می کنند که نماز قضا می خوانم یا نماز أدا می خوانم و این طور نیست که بگوید قصد امتثال أمر فعلی می کنم که به أدا تعلّق گرفته است، تا به نحو توصیف باشد.

در ما نحن فیه این بحث تأثیر ندارد زیرا: مهم این است که أدا، عنوان قصدی است و قصدی بودن عنوان أدا را کسی نمی تواند مناقشه کند؛ این همه نماز قضا به عهده ام هست و من نماز صبح أدایی می خوانم، و در روایت هم عدول از حاضره به فائته ذکر شده است که معلوم می شود عنوان أداء، قصدی است. و وقتی نماز قضا می خوانم و در وسط نماز متوجّه می شوم که وقت تنگ است دلیل نداریم که بتوانم به أدایی عدول کنم و نسبت به مقداری از نماز قصد أدایی نداشته ام تا بخواهد صحیح باشد و باید از ابتدای نماز قصد أدا داشته باشیم و لذا صاحب عروه می فرماید: لایجوز العدول من الفائته إلی الحاضره.

عدول از نماز أدایی به قضایی

أما عکس این مطلب یعنی عدول از حاضره به فائته؛ دلیل دارد و آن صحیحه زراره است که می گوید: اگر وسط نماز حاضره متوجّه شدی یک نماز قضایی به عهده ات می باشد عدول کن مثلاً وسط نماز مغرب ملتفت شدی نماز عصر را نخوانده ای که عدول به نماز قضای عصر می کنی و نماز را چهار رکعتی تمام می کنی. همان صحیحه ای که آقای سیستانی گفتند معلوم نیست حدیث امام باقر علیه السلام باشد و شاید فتوای خود زراره باشد تنها دلیل این مطلب است و لذا آقای سیستانی در اینجا می فرماید؛ الأحوط عدم جواز العدول من الحاضره إلی الفائته. ولی ما صحیحه زراره را قبول کردیم و لذا این فتوای مشهور که صاحب عروه می گوید عدول از حاضره به فائته جایز بلکه مستحب است را ما نیز قبول داریم.

عدول از نافله به فریضه و برعکس

بعد صاحب عروه می فرماید؛ لایجوز العدول من النافله إلی الفریضه و لا من الفریضه إلی النافله إلا فی مسأله إدراک الجماعه و کذا من فریضه إلی أخری إذا لم یکن بینهما ترتیب

عدول از نافله به فریضه و برعکس جایز نیست زیرا دو عنوان قصدی اند و دلیلی بر عدول نداریم و تنها یک جا مشروع است و آن مسأله ادراک جماعت است؛ کسی در أثنای نماز فریضه بود و امام جماعت نماز را شروع کرد، اگر بخواهد این شخص در جماعت شرکت کند در روایت می گوید این فریضه را نافله دو رکعتی تبدیل می کند و نمازش را به عنوان نافله تمام می کند و وارد جماعت می شود؛

صحیحه سلیمان بن خالد؛ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَیْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ دَخَلَ الْمَسْجِدَ- فَافْتَتَحَ الصَّلَاهَ فَبَیْنَا هُوَ قَائِمٌ یُصَلِّی- إِذْ أَذَّنَ الْمُؤَذِّنُ وَ أَقَامَ الصَّلَاهَ- قَالَ فَلْیُصَلِّ رَکْعَتَیْنِ ثُمَّ یَسْتَأْنِفُ الصَّلَاهَ مَعَ الْإِمَامِ- وَ لْتَکُنِ الرَّکْعَتَانِ تَطَوُّعاً.(۱)

امام می فرمایند: به نماز دو رکعتی عدول می کند و نماز را با امام جماعت می خواند و آن دو رکعتی که به آن عدول می کند نافله باشد.

این که آیا این دو رکعت نافله را باید بخواند یا می تواند قطع کند؛ محل بحث است؛ این روایت می گوید فلیصل الرکعتین و دو رکعت نماز را بخواند. ولی ظاهر مشهور این است که وقتی به نافله عدول می کند، چون قطع نافله حرام نیست می تواند آن را قطع کند. و وقتی نافله شد گفته می شود که دیگر روایت ظهور ندارد که نمی شود این نافله را قطع کرد. بله روایت این را می رساند که أفضل این است که این دو رکعت را تمام کند: فلیصل الرکعتین.



---

۱- (۱) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۸، ص۴۰۴، أبواب صلاه الجماعه، باب۵۶، ح۱، ط آل البیت.

موثقه سماعه؛ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَهَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ يُصَلِّي فَخَرَجَ الْإِمَامُ- وَ قَدْ صَلَّى الرَّجُلُ رَكْعَهً مِنْ صَلَاهٍ فَرِيضَهٍ- قَالَ إِنْ كَانَ إِمَاماً عَدْلًا فَلْيُصَلِّ أُخْرَى وَ يَنْصَرِفُ- وَ يَجْعَلُهُمَا تَطَوُّعاً- وَ لْيَدْخُلْ مَعَ الْإِمَامِ فِي صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ- وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ إِمَامَ عَدْلٍ- فَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ كَمَا هُوَ- وَ يُصَلِّي رَكْعَهً أُخْرَى وَ يَجْلِسُ قَدْرَ مَا يَقُولُ- أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ- وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ ص- ثُمَّ لْيُتِمَّ صَلَاتَهُ مَعَهُ عَلَى مَا اسْتَطَاعَ- فَإِنَّ التَّقِيَّهَ وَاسِعَهٌ- وَ لَيْسَ شَيْ ءٌ مِنَ التَّقِيَّهِ- إِلَّا وَ صَاحِبُهَا مَأْجُورٌ عَلَيْهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ.(۱)

اگر امام عدل نیست یعنی امام عامی است که این مؤمن از او تقیّه می کند. متن حدیث متن روشنی است.

عدول از نماز جمعه به نماز مستحبی برای ترک سوره جمعه

یک مورد دیگر نیز صاحب عروه در مسأله ۲۰ از احکام النیّه ذکر کرده است ولی اینجا ذکر نکرده است؛

در روز جمعه مستحب است در رکعت أول در نماز جمعه سوره جمعه و در رکعت دوم سوره منافقون خوانده شود. حال اگر کسی سوره دیگری شروع کرد و به وسط آن رسید که دیگر نمیتواند عدول کند روایت داریم:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ صَبَّاحِ بْنِ صَبِيحٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ أَرَادَ أَنْ يُصَلِّيَ الْجُمُعَهَ فَقَرَأَ بِقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قَالَ- يُتِمُّهَا رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ يَسْتَأْنِفُ.(۲)



---

۱- (۲) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۸، ص۴۰۵، أبواب صلاه الجماعه، باب۵۶، ح۲، ط آل البیت.

۲- (۳) وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج۶، ص۱۵۹، أبواب القرائه فی الصلاه، باب۷۲، ح۲، ط آل البیت.

یعنی نماز دو رکعتی نافله می خواند و بعد دوباره نماز فریضه را می خواند تا بتواند سوره جمعه را بخواند. مشهور به این مطلب فتوا داده اند به این شرط که از نصف سوره ای که می خواند رد شود و بعد یادش بیاید که سوره جمعه را نخواند.

صاحب حدائق اشکال خوبی مطرح کرده است؛

در روایت نیامده است که یصلی الظهر فی یوم الجمعه، بلکه روایت یصلّی الجمعه دارد و ظاهر آن نماز جمعه است یعنی امام جمعه نماز جمعه را می خواند و به جای سوره جمعه سوره ای دیگر می خواند و بعد یادش می آید. و این که با تبدیل نماز، به نافله، نماز بقیه هم باطل می شود اشکالی ندارد و بعد از نافله دوباره نماز جمعه ای با سوره جمعه و منافقون می خواند. و مثل این می ماند که وسط نماز بفهمد که وضو ندارد یا وضوی او باطل شود.

اشکال دیگری که آقای سیستانی بیان کرده اند این است که؛

ظاهر روایت این است که تمام سوره را خواند «فقرأ بقل هوالله أحد» نه این که بعضی از آن را خواند.

به نظر ما این اشکال وارد نیست:

و همین که بگوید قل هو الله أحد،«فقرأ بقل هوالله أحد» صدق می کند. البته به مناسبت حکم و موضوع انصراف به تجاوز از نصف دارد زیرا قبل از تجاوز از نصف می تواند به سوره جمعه عدول کند.

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹